Ekkehard W. Stegemann
Wolfgang Stegemann

Historia social del cristianismo primitivo

Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo

Traducción:
Miguel Montes



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2001

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: http://www.verbodivino.es
E-mail: evd@verbodivino.es

Título original: *Urchristliche sozialgeschichte.*

Depósito legal: NA. 1.966-2001

ISBN: 84-8169-431-2

A la memoria
de nuestros queridos padres
Martha y Wilhelm Stegemann

Aviso al lector

La lectura integral y continuada de una obra tan voluminosa como esta visión general de la historia social del cristianismo primitivo puede ser tomada en consideración sólo de manera excepcional. De ahí que nos permitamos sugerirle al lector que emprenda la lectura por partes.

El libro ha sido redactado de manera que permita una lectura independiente de cada una de sus cuatro partes. Por eso, quien esté interesado en especial por el tema «historia social del judaísmo en la tierra de Israel y los seguidores de Jesús» puede empezar, directamente, por la segunda parte. Por medio de oportunas remisiones en nota a las páginas correspondientes, se atrae constantemente la atención del lector hacia datos importantes presupuestos, que, en este caso, se encontrarán expuestos de un modo más detallado en la primera parte, donde presentamos, por ejemplo, la economía antigua en generala nuestro modelo de estratificación social de las sociedades mediterráneas. En teoría, es posible leer hasta un solo capítulo. Por ejemplo, el segundo de la cuarta parte, que trata sobre: «Las mujeres entre los seguidores de Jesús en la tierra de Israel», o el capítulo tercero de la tercera parte, dedicado a «Los conflictos exteriores de los creyentes en Cristo con el paganismo y el judaísmo de la diáspora».

Las abreviaturas son las habituales en este campo. En algunos lugares presentarnos también términos griegos, latinos, hebreos o arameos, por lo general siempre de forma transcrita. Por otra parte, los términos hebreos o arameos han sido señalados con claridad (hebr. o aram.).

Dada la enorme variedad de los materiales reunidos hemos renunciado a la elaboración de un índice temático. Con todo, al final del libro hemos reproducido el índice de los pasajes bíblicos citados.

Dedicamos el libro a la memoria de nuestros padres, los cuales, junto con muchas otras cosas, nos enseñaron a mirar de manera concreta la rea-

lidad humana y, por consiguiente, también su correspondiente contexto social.

Los autores
Basilea-Neuendettelsau, marzo de 1995

Introducción

Esta *Historia socíal del cristianismo primitivo* pretende proyectar una mirada general sobre las condiciones de la vida económica y social de los grupos o comunidades que, en el Nuevo Testamento, están unidos al Jesús histórico o se vinculan al Cristo resucitado. En consecuencia, cubre un período de casi cien años, a comienzos de la era cristiana. Es el tiempo en que fueron compuestos los 27 libros del Nuevo Testamento y acaecieron los hechos que narran. Hemos intentado llevar a cabo una síntesis a partir de una multiplicidad de estudios particulares. Hemos pretendido delimitar el marco global de la historia social del cristianismo primitivo sobre el fondo de los correspondientes conocimientos relativos a las sociedades mediterráneas en general. De ahí que no se trate de una historia política o de una historia de los acontecimientos que caracterizaron al cristianismo primitivo. En este libro trataremos sólo de manera marginal de los acontecimientos históricos del tiempo que tomamos en consideración.

1. *La expresión «cristianismo primitivo»*

Conservamos la expresión «cristianismo primitivo» por razones de orden pragmático[1]. La expresión, desde el punto de vista del contenido, se refiere, *por una parte,* a diferentes fenómenos relativos al seguimiento de Jesús en la tierra de Israel y, por consiguiente, al primer movimiento de Jesús, a la «comunidad primitiva de Jerusalén» y a aquellas a las que llama Pablo «comunidades de Judea» y a las comunidades mesiánicas situadas en la tierra de Israel después de la destrucción del segundo templo (70 d.C.); *por otra,* las comunidades cristianas situadas en las diversas ciudades del Imperio romano (fuera de Palestina), en especial las comunidades paulinas

[1] Sobre la problemática relacionada con esta expresión, cf. sólo VOUGA 1994, 12s.

y aquellas que podemos reconocer, también después del año 70 d.C., a partir de los escritos neotestamentarios[1]. En este sentido, podríamos hablar también de una «historia social del Nuevo Testamento».

2. *Delimitación geogrdfica*

Podemos delimitar, pues, con suficiente claridad el *período histórico* de la historia social del cristianismo primitivo del que intentamos hablar en este libro. Se trata del siglo 1 d.C. El *dmbito geogrdfico* es más difícil de delimitar. Con frecuencia no poseemos ninguna información directa sobre los lugares en que fueron compuestos los escritos del Nuevo Testamento o sobre los territorios en que habitaban sus destinatarios. Lo que decimos vale, en particular, para los Evangelios, aunque también para algunas Cartas. Disponemos de información más precisa sobre Pablo y sobre los grandes viajes que le llevaron a muchas ciudades importantes del Imperio romano (entre ellas Antioquía, Damasco, Éfeso, Tesalónica, Corinto o Roma), donde hemos de buscar las comunidades fundadas por él. Como es natural, también Jesús y sus seguidores son fáciles de localizar. Proceden de una región agrícola de Galilea situada en las proximidades ddlago de Genesaret. Asimismo, tras la crucifixión de Jesús en Jerusalén, se constituyó en esta ciudad una comunidad estable de discípulos suyos, la así llamada comunidad primitiva de Jerusalén, cuyo influjo se hizo sentir, de manera progresiva, también en los territorios vecinos, hasta Antioquía de Siria. Sin embargo, ¿dónde fue compuesta la Carta a los Hebreos?, ¿dónde habitaban sus destinatarios? ¿Dónde vivía el autor de la Carta de Santiago? Esta Carta va dirigida a las doce tribus de la diáspora (Sant 1,1); por eso se dirige, al menos en principio, a todo el mundo habitado de la cuenca del Mediterráneo. De ahí que sea oportuno que también nosotros tengamos presente esta amplia perspectiva geográfica en nuestra descripción. En efecto, a pesar de las muchas incertidumbres que reinan en algunos puntos, podemos afirmar que los autores y los destinatarios de los escritos neotestamentarios vivían todos dentro de lo que era entonces el Imperio romano.

3. *Ubicación socio-geogrdfica*

En consecuencia, formaban parte de sociedades que sufrían, con mayor o menor intensidad, las influencias políticas y militares, económicas, sociales y culturales de un sistema social que tenía su centro director

[2] Cf. pp. 14ss; más detalles en las pp. 259 Y 339.

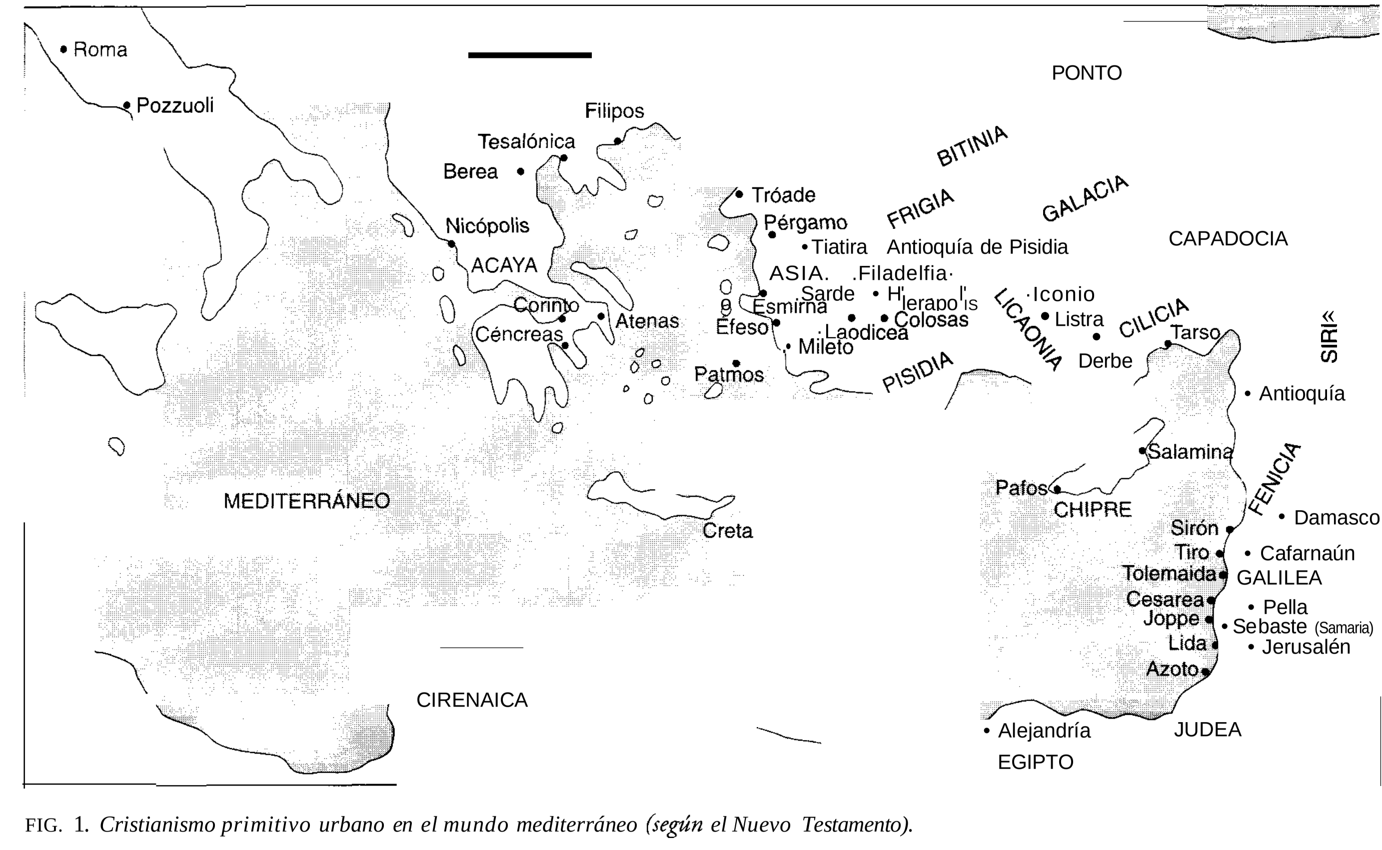


FIG. 1. *Cristianismo primitivo urbano en el mundo mediterráneo (según el Nuevo Testamento).*

en Roma y en los emperadores romanos[3]. Desde el punto de vista *socio-geogrdfico,* se trata de territorio que se encuentra en torno al Mediterráne0[4]. Más exactamente, se trata del territorio que, visto desde Roma, cubre Italia, la franja costera que se extiende por Grecia y Asia Menor, e incluye, por último, Siria y la tierra de Israel (Palestina). Hacia finales del siglo I y comienzos del 11 engloba también Bitinia, situada en la región noroccidental del Asia Menor[5]. Más abajo, hacia el sudeste, la frontera está formada por Arabia (Gal 1,17). El mapa adjunto permite proyectar una mirada de conjunto sobre este amplio territorio.

4. Pertenencia de las comunidades creyentes en Cristo al mundo mediterráneo

El mundo de los hombres de que habla el Nuevo Testamento es, pues, el mundo mediterráneo del siglo I. Desde el punto de vista socio-geográfico nos encontramos en un ambiente que presenta importantes elementos comunes, tal como han mostrado los estudios etnológicos o antropológicos (antropología cultural y social) comparados[6]. Estos estudios -estimulados sobre todo por Malina[7]- se han extendido asimismo al Nuevo Testamento. Por eso podemos afirmar que las sociedades del mundo romano estaban ligadas, culturalmente, por una multiplicidad de elementos comunes. Esto vale también, de modo análogo, para las relaciones políticas y socio-económicas. En efecto, por muy profundo que se quiera considerar el grado de asimilación de las diversas regiones, producto de la dominación romana ejercida en el seno del *Imperium romanum,* no existe el menor asomo de duda de que, en conjunto, las estructuras económicas y sociales en el ámbito de las ciudades y de las zonas rurales estuvieron modeladas por factores análogos. Para el fin que aquí nos proponemos, podemos partir del hecho de que -a pesar de todas las particularidades- las condiciones económicas y sociales reinantes en las ciudades y en las zonas rurales del mundo grecorromano, y también en la tierra de Israel,

3 Puede verse una consideración de conjunto sobre la expansión de Roma en CHRIST 21984, 22ss, 39ss, 62ss.

4 Su extensión hacia Oriente no se puede definir con claridad. Así, desde ciertos puntos de vista, se podría hablar incluso de un territorio cuya designación geográfica de «Asia Anterior» expresa también unas condiciones económicas y sociales comparables con el resto del Imperio. *CE.* KIpPENBERG 1991, 220ss.

5 Podemos deducirlo de la famosa carta de Plinio el Joven al emperador Trajano sobre los procesos judiciales a los cristianos.

6 En este punto sólo podemos señalar pocas fuentes bibliográficas. Son fundamentales para el conocimiento del ambiente del mundo mediterráneo los estudios de BRAUDEL 1990; HORDEN-PURCELL 1986; DAVIS 1977; PITT-RIVERS 1977.

7 Aquí remitimos sólo a MALINA 1993.

eran *estructuralmente* semejantes. Es posible reducirlas, de modo global, a un *tipo de sociedad* común: el de las *sociedades agrícolas desarrolladas*[8]. Naturalmente, no pretendemos decir que el conglomerado de sociedades existentes en la cuenca mediterránea y dominadas por Roma constituyeran una sociedad unitaria[9]. Aquí nos referimos sobre todo a los «rasgos comunes» de la estructura económica y sociapo. A este respecto habla Alfoldy también de la «extensión del ordenamiento jurídico de Roma», que iba ligado a la «sanción de formas de dependencia sociales sobre la base de principios unitarios, de la constitución de elites "romanas" en virtud de criterios económicos, sociales, políticos e ideológicos casi idénticos»11. Podemos afirmar con Alfoldy:

> «En conjunto, el Imperio romano estaba caracterizado por un sistema económico y social unitario, dado que este sistema, diferente según las provincias o las regiones, o estaba modelado claramente o, al menos, perseguía el objetivo del proceso de desarrollo económico y social, sin que existieran de verdad modelos alternativos claros»12.

De manera análoga, se parecen también entre ellas las modernas sociedades industriales occidentales, aunque, ciertamente, podamos registrar diferencias, como las que hay, por ejemplo, entre los Estados Unidos y Alemania o Francia. Ahora bien, en su conjunto, las modernas sociedades industriales se distinguen de las sociedades agrícolas sólo a partir del desarrollo industrial, como podemos constatar, aún en nuestros días, en diversos países del Asia Oriental o también en América Latina. La *historia social del cristianismo primitivo* se inserta, por consiguiente, en el marco de la historia social de las sociedades mediterráneas del siglo 1. Es en este marco más extenso donde las afirmaciones directas o indirectas del Nuevo Testamento sobre los aspectos económicos y sociales adquieren su perfil. Al mismo tiempo, estas afirmaciones pueden ser usadas como fuente para el conocimiento de las condiciones de vida de aquel tiempo. De esta suerte, la *historia social del cristianismo primitivo* debe asumir también la tarea de lanzar una mirada sobre las condiciones económicas y sociales del mundo mediterráneo del siglo 1. Eso es lo que vamos a hacer en la *primera parte.*

[8] Cf. pp. 19ss.

[9] Las diferencias existentes entre las diferentes regiones y sociedades del Imperio romano han sido subrayadas por VrITINGHOFF 1980, *31ss.*

[10] (:f. al respecto AI.FOLDY 1986, 71 j cf. asimismo la crítica que CHRIST 1980, 14, realiza a ALFÖLDY.

[11] ALFÖLDY 1986, 71.

[12] ALFÖLDY '1')H4. 93.

5. *Distinción basilar de las sociedades representadas en el Nuevo Testamento*

Vamos a introducir aquí una distinción básica entre *los seguidores de Jesús en la tierra de Israel* y *las comunidades de creyentes en Cristo* de fuera de Israel, *en las dreas urbanas del Imperio romano.* A este respecto, son decisivas, sobre todo, las particularidades regionales correspondientes a la condición económica, social y religiosa del judaísmo en Israel, particularidades que han influido asimismo en los seguidores de Jesús en la tierra de Israel. Con otras palabras, los seguidores de Jesús formaban parte de la sociedad mayoritaria hebrea de la Palestina de ese tiempo, mientras que las comunidades de creyentes en Cristo de fuera de Israel vivían en las áreas urbanas de una sociedad mayoritariamente pagana. Por otra parte, tenemos también en cuenta la composición étnico-religiosa de los grupos a que pertenecían los seguidores de Jesús en la tierra de Israel, a diferencia de la correspondiente a las comunidades de creyentes en Cristo de fuera de Israel. Estas últimas estaban modeladas en su constitución precisamente por el hecho de que, en ellas, los miembros de la sociedad mayoritaria pagana estaban en comunión religiosa y social con los judíos de la diáspora; más aún, poco a poco, la adscripción de gente no judía se vuelve dominante. Por el contrario, los grupos de seguidores de Jesús en la tierra de Israel estaban constituidos, prácticamente, *sólo* por judíos; la presencia de paganos en estos grupos se hace sentir, de manera marginal, a lo sumo en los últimos treinta años del siglo I. En consecuencia, desde el punto de vista socio-histórico y religioso, hemos de comprender el seguimiento de Cristo en la tierra de Israel como un fenómeno del judaísmo palestino del siglo I d.C. Con la expresión «seguimiento de Cristo» entendemos el movimiento de Jesús en sentido propio y verdadero, la así llamada comunidad primitiva de Jerusalén y las comunidades mesiánicas situadas en la tierra de Israel, representadas, a nuestro modo de ver, por el Evangelio de Mateo y el Evangelio de Juan.

De todas estas agrupaciones trataremos en la *segunda parte,* donde nos ocuparemos de las condiciones socio-económicas que imperaban en la tierra de Israel y de su importancia para la situación religiosa. Las comunidades de creyentes en Cristo de fuera de Israel, a pesar de su proximidad a la tradición religiosa judía, especialmente por razones sociológicas, no constituyen ya un fenómeno del judaísmo. Lo demuestra simplemente el hecho de que existieron al margen de las sinagogas de la diáspora y, por consiguiente, independientemente de las estructuras sociales del judaísmo de fuera de Israel. Por lo demás, en virtud de la concepción que tenían de sí mismas, las comunidades de creyentes en Cristo se distinguieron tanto

del judaísmo (en territorio de Israel o en la diáspora) como de la sociedad mayoritariamente pagana[13].

En la *tercera parte* presentaremos el perfil de la historia social de estas comunidades urbanas de creyentes en Cristo.

Por último, en la *cuarta parte*, describiremos la condición particular de las mujeres en el mundo mediterráneo en general, así como en el movimiento de Jesús y en las comunidades de creyentes en Cristo, tanto dentro como fuera del territorio de Israel, en particular.

[13] Ampliamos todo esto en las pp. 339s.

PRIMERA PARTE
Economía y sociedad del mundo mediterráneo en el siglo 1

1

Tipología de las antiguas sociedades mediterráneas

En este capítulo vamos a perfilar la tipología de las antiguas sociedades mediterráneas y, entre los distintos modelos de sociedad, distinguiremos al que consideramos como más apropiado en nuestro caso (sección 1). A continuación, enumeraremos los factores estructurales de las sociedades agrícolas que nos permitirán hacernos una idea de conjunto de este tipo de sociedad (sección 2).

1. *Sociedades agrícolas avanzadas*

Vamos a reunir las sociedades de que aquí nos ocupamos dentro de la tipología de las «sociedades agrícolas». Al hacerlo, pondremos de manifiesto dos características de las sociedades mediterráneas: por una parte, el cultivo de la tierra en vistas a la producción; por otra, la sumisión de la distribución de los bienes de la tierra al control de un grupo reducido. La expresión *sociedad agrícola* indica, por tanto, que la columna vertebral económica de estas naciones era la agricultura[1]. De esta expresión se deduce también que la inmensa mayoría de la población vivía en el campo y de los productos de la agricultura. Los miembros de esa sociedad eran sobre todo agricultores libres, arrendatarios, jornaleros con sus respectivas familias y esclavos. La designación implica, por tanto, asimismo una afirmación de fondo sobre la estructura social: las sociedades agrícolas son sociedades formadas, esencialmente, por trabajadores de la tierra. La expresión «sociedad agrícola» no da cuenta, de todos modos, de la importancia económica que tenían las *ciudades*, sobre todo en el campo artesanal y comercial, y también como consumidora de los productos del campo. Ahora bien, consideradas desde el punto de vista social y político, las ciudades

[1] Cf. sólo ALFÖLDY 1986, 47ss; DE STE. CROIX 1981, 210s; FIENSY 1991, VIss.

influían en el carácter de las sociedades agrícolas mediterráneas también por el hecho de que era en ellas donde vivían las *elites.* Estas dominaban campo y ciudad, o bien en cuanto propietarias de la mayor parte de los bienes y dc las tierras, o bien en cuanto poseedoras del poder del control social. Esta ulterior precisión sobre la tipología de la sociedad agrícola muestra cómo la producción agrícola -naturalmente, no sólo ella- estaba sometida a un sistema de dominación política y social que, en el curso de la *redistribuci6n,* concentraba la riqueza de la sociedad en manos de una *elite* más bien restringida. Obviamente, todo esto nos dispensa de tener que decir que el modo de producción de esta sociedad era *preindustrial*[2].

1.1. ¿*Una sociedad basada en los esclavos?*

Nuestra caracterización del tipo de las sociedades mediterráneas pone en el centro la *producci6n agrícola* y un determinado *sistema de redistribuci6n.* En este se hacen evidentes, por tanto, los dos rasgos fundamentales típicos de estas sociedades. Otros modelos asignan este papel, por ejemplo, al «trabajo de los esclavos», que es la «forma típica del trabajo dependiente» y que habría sido también «la base de la producción agrícola y urbana»3. Los defensores de esta concepción ven en las sociedades mediterráneas un tipo de «sociedad basada en los esclavos» (fuertemente desarrollada)4. A nosotros nos parece que semejante caracterización, ya por el solo hecho de supervalorar claramente la importancia y la contribución del trabajo de los esclavos, no es pertinente. Brunt ha estimado que, en Italia, los esclavos eran un poco más de un tercio de toda la población. Eso significa que, ya desde el punto de vista cuantitativo, es imposible pensar que su trabajo constituyera el elemento principal de la producción[5]. Por otra parte, el trabajo de los esclavos en la agricultura, sector central de la producción, estaba concentrado en ciertas regiones (sobre todo en Italia y en Sicilia) y no constituía, ciertamente, el factor decisivo de la producción ni siquiera en las zonas urbanas. En estas, los esclavos, los libertos y los hombres nacidos libres eran artesanos que trabajaban codo con codo. Y el elemento que prevalecía tanto en el pequeño comercio ligado a la artesanía, como en todo el resto del sector comercial urbano, no era el de los esclavos. Kippenberg escribe con toda justicia:

> «Durante mucho tiempo se ha concentrado la atención, de una manera excesiva, en la esclavitud como fuente principal de la prosperidad

2 Cf. p. 235.
3 SCHNEIDER 1981b, 95.
4 KREISSIG 1970.
5 BRUNT 1971a, 124. Cf. también ALFOLDY'1984, 117.

económica y, procediendo así, casi se había perdido de vista e! hecho de que las ciudades se regían sobre un fundamento agrícola y que cada ciudad estaba rodeada de grandes extensiones de tierra cultivada, de la que ptocedía la prosperidad de sus habitantes»6.

Así pues, podemos afirmar, con toda tranquilidad, que los factores productivos más importantes de las sociedades mediterráneas eran la posesión de la tierra y el trabajo de los cultivadores directos, arrendatarios y jornaleros, más o menos dependientes, desde el punto de vista económico. Como es natural, la esclavitud desempeñaba, también en este contexto, un papel importante, aunque no necesariamente el decisivo.

1.2. ¿*Tecnología o poder social como elementos determinantes?*

En la evaluación del tipo de sociedad reviste asimismo una importancia fundamental, junto a los factores de la producción (a saber: la posesión de la tierra y e! trabajo agrícola), la estructura social y, en ella, especialmente la distribución del poder de control sobre los bienes y sobre las personas. Otras teorías sociales atribuyen un papel determinante al ámbito tecnológico o al ejercicio de! poder social. Sjoberg, en su concepción de la historia de los tipos de sociedad, distingue, sobre la base de la *tecnología*, considerada como variable central independiente, tres diferentes tipos: pueblo o sociedad (*folk* o *society);* sociedades feudales o preindustriales; sociedades industriales-urbanas. Como no podía ser de otro modo, también él considera que el respectivo ámbito tecnológico ha conferido a los citados tipos de sociedad su particular estructuración únicamente en relación con unas específicas estructuras sociales y con el influjo de otras variables (como ciudad, valores culturales y poder social)[7] Según su clasificación, las sociedades del antiguo mundo mediterráneo, del que nos estamos ocupando, pertenecen al tipo de las sociedades feudales, preindustriales.

Kautsky, por su parte, distingue tres fases en la «historia de la sociedad»8; fase de las sociedades primitivas; fase de los reinos aristocráticos tradicionales; fase de las sociedades modernas (basadas en el comercio o en la industria)9. En su opinión, la clase dominante en las sociedades agrícolas es la aristocracia; esta no participa directamente en el trabajo, pero vive de manera total o principal del trabajo de los agricultores. Ejemplos de este tipo de sociedad han sido, según él, sobre todo el antiguo Egipto, la socie-

6 KIPPENBERG 1991, 228.
7 SJOBERG 1965, 7ss.
8 Sobre esta expresión cf. SCHLUCHTER 1979, 13.42.
9 KAUTSKY 1982.

dad mesopotámica y la sociedad del primer Medievo. ¡Naturalmente, no es ese el caso del Imperio romano! Según Kautsky, este último, a causa de su elevado nivel de comercialización, ha sido precursor del tipo de las sociedades modernas[10]. No cabe duda de que también en las sociedades aristocráticas encontramos que el sector comercial adquiere una cierta importancia, y Kautsky considera, precisamente, que también en el Imperio romano había cedido la aristocracia parte de su propio poder a los comerciantes o se había dedicado ella misma al comercio. La aplicación de su modelo de sociedad al mundo mediterráneo del siglo I presupone, en consecuencia, una estrecha relación entre la elite política y un sector central de la economía y, sobre todo, la percepción de la importancia económica del sector comercial en estas sociedades. Con todo, es, por lo menos, discutible que la realidad más importante, desde el punto de vista económico, en esta sociedad fuera la agricultura o el comercio y la pequeña industria[11]. Por nuestra parte, nos inclinamos a darle la razón, por ejemplo, a MacMullen, cuando afirma que la tierra ha sido, con mucho, el elemento más importante en la producción de la riqueza. Gracias a él han conservado las ciudades un estrecho vínculo simbiótico con las regiones agrícolas[12].

Sea como fuere el modo en que se quiera caracterizar el tipo de sociedad[13], nos parece importante no asumir ninguna posición rígida y unilateral, sino considerar de manera conjunta el ámbito tecnológico, la estructura social o el poder de control y los procesos productivos fundamentales. Por otra parte, la misma delimitación conceptual de las tipologías de las sociedades requiere que se decida cuál de los factores mencionados es el que da, por así decirlo, su propio nombre a una determinada sociedad y constituye su rasgo más importante respecto a otras tipologías. Por eso consideramos significativa, desde este punto de vista, la designación de «sociedad agrícola», porque nos permite expresar dos factores fundamentales de la antigua forma de la sociedad mediterránea, Por lo demás, la designación de «sociedad agrícola» implica asimismo, como veremos, la referencia al ámbito tecnológico.

la KAUTSKY 1982, 38.

11 A este respecto, aparece una breve referencia y una importante bibliografía en K!PPENBERG 1991, 228ss; KOLB 1984,238-260 trata más ampliamente este tema de discusión.

12 MACMULLEN 1974,49.

13 Las teorías sociales marxistas están más interesadas por el factor del uso del poder social y por su importancia para la apropiación de los valores creados mediante la producción, pero tampoco estas teorías pueden prescindir de la consideración de los modelos tecnológicos en relación con las condiciones del poder social «<modo de producción subasiático»); cf. sólo BELO 1980, 21ss.

1.3. Formación y difusión de las sociedades agrícolas

En los estudios macrosociológicos de Lenski la agricultura se distingue, por una parte, del tipo arcaico de las sociedades hortícolas y, por otra, de las sociedades industriales más recientes[14]. En efecto, según Lenski, esta es resultado de una «revolución social», producida por «una serie de inventos y descubrimientos que determinaron grandes progresos en e! campo de la producción, de los medios de transporte y de los desplazamientos»15. Las innovaciones tecnológicas, consideradas desde e! punto de vista macrohistórico, favorecieron el desarrollo de este tipo de sociedad. A este respecto, debemos convenir en todo caso con el ya citado modelo de Sjoberg. Decisiva importancia parece ser que tuvo, sobre todo, la invención y la fabricación de! arado de hierro y e! uso de la fuerza animal en la agricultura. Por otro lado, las invenciones de la rueda y de la vela facilitaron y mejoraron las condiciones de transporte. Estas y otras «innovaciones pusieron las bases para la ulterior formación de un nuevo tipo de sociedad», que puede ser definido como agrícola, teniendo en cuenta sobre todo la «naturaleza de su sistema de sustento». Los inicios de estas sociedades agrícolas se remontan a unos 5.000-6.000 años. Las encontramos por vez primera en e! Oriente Medio, desde donde se difundieron, a continuación, a todo el mundo mediterráneo y se convirtieron en el tipo de sociedad que prevaleció, casi por doquier, en Europa y en el Norte de África hasta finales del siglo XV. Las sociedades agrícolas, que habían suplantado la horticultura, fueron a su vez ampliamente suplantadas por las sociedades industriales (modernas), que se caracterizaban, entre otras cosas, por los revolucionarios progresos acaecidos en el campo de la tecnología y de la producción, por el empleo de diferentes nuevas formas de energía, por un elevado consumo energético, por importantes avances en e! sector de los transportes y de los desplazamientos, por una creciente difusión y extensión de los mercados, por sistemas de tasación de la economía, pero también por una mutación social fundamental[16].

1.4. El término <<preindustrial»

La sociedad agrícola representa un tipo de sociedad poshortícola, por una parte, y un tipo de sociedad preindustrial, por otra. El observador moderno puede considerar, en consecuencia, este tipo de sociedad como un progreso respecto a las tipologías precedentes o juzgarlo desde la perspectiva de las sociedades industriales modernas. Así, por ejemplo, la anti-

[14] LENSKI 1977, 256ss; cf. asimismo LENSKI-LENSKI 1987, 176ss.
[15] Esta cita *y* las siguientes proceden de LENSKI 1977, *256ss.*
[16] A este respecto, cf. LENSKI 1')77, 393s.

gua economía del Imperio romano ha sido juzgada por Garnsey-Saller[17], desde el punto de vista de las sociedades industriales modernas, como una economía popular preindustrial y subdesarrollada. Para la inmensa mayoría de la población, que estaba dedicada a la agricultura, se trataba de una simple economía de subsistencia. Faltaban sobre todo realidades macroeconómicas, propias de una economía de masa (como el mercado de los productos y del trabajo), y mecanismos de regulación (como el control y la distribución de grandes cantidades de dinero por parte de las autoridades estatales, por ejemplo). Además, el retraso tecnológico era un obstáculo para la productividad en el ámbito agrícola, así como en los sectores comerciales y artesanales. Volveremos con mayor detención, más adelante[18], sobre esta perspectiva de la economía antigua. Con todo, no debemos olvidar que esta descripción está influida por las experiencias de una economía popular moderna, para la cual manifiesta, sobre todo, las *carencias* de la economía antigua. Sin embargo, se trata de una perspectiva absolutamente legítima, en cuanto permite al observador moderno evaluar la economía subdesarrollada de la Antigüedad a partir de sus propias experiencias. Por otro lado, también tiene su importancia el hecho de comprender la situación económica y social existente al comienzo del Imperio romano como un *progreso* en la historia de las sociedades. Obrando de este modo, no sólo se relativiza la perspectiva moderna, sino que se vuelve posible también situar la economía y la sociedad de aquel tiempo en la historia de las tipologías de sociedad. El análisis macrosociológico nos brinda, además, la posibilidad de observar los factores estructurales de la historia de la economía y de la sociedad antiguas. Pero ahora debemos describir, a grandes líneas, estas estructuras macrosociológicas. Lo haremos recurriendo, especialmente, a las investigaciones realizadas al respecto por Lenski[19].

2. *Los factores centrales de las sociedades agrícolas avanzadas*

En una sociedad agrícola avanzada han de ser considerados, entre otros, los siguientes factores macrosociológicos fundamentales:

a) *Nivel tecnológico.* Los progresos en el campo tecnológico, en especial la difusión del arado de hierro, producen un crecimiento de la productividad con respecto al tipo de sociedad hortícola precedente. Ahora se hace posible perseguir y conseguir también un mayor rendimiento económico, con un menor gasto de energía, respecto al que hacía falta en el sistema

17 GARNSEY-SALLER 1989, 65ss.
18 Cf. más arriba, pp. 19-20.
19 LENSKI 1977, 256ss; cf. LENSKI-LENSKI 1987, 176ss.

precedente para asegurar la simple subsistencia. Por otro lado, en las sociedades agrícolas avanzadas, las innovaciones tecnológicas se reducen. También la *técnica militar* está más avanzada y se caracteriza por la división del trabajo, puesto que el individuo particular no está ya en condiciones de construirse él mismo unas armas cada vez más complejas.

b) *Estructura del poder.* Una consecuencia importante entrañada por el paso a la sociedad agrícola es que, en esta última, el poder se refuerza y se organiza mejor. Se constituyen ejércitos profesionales. De este modo, se vuelve posible administrar asimismo extensos territorios. Los estados basados en la agricultura son también *estados conquistadores.* Pero las conquistas entrañan dos consecuencias: por una parte, tanto en el Imperio romano como en muchas sociedades agrícolas, viven ahora diferentes grupos étnicos; por otra, la guerra se vuelve prácticamente una condición crónica. Crecen asimismo las tensiones y las luchas dentro de los estados. Así, en el período que va de Augusto a Rómulo Augústulo, depuesto por Odoacro el año 479 d.C., se sucedieron 79 emperadores romanos, de ellos: 31 fueron asesinados, 6 obligados al suicidio, 4 depuestos de manera violenta[20]. Las sociedades agrícolas tienden al *ejercicio mondrquico del poder.* El hecho de que la monarquía tardara mucho tiempo en imponerse en Roma (república) se debió a las condiciones particulares de la sociedad romana. Por otra parte, la institución del consulado aseguró el objetivo más importante del poder monárquico: la concentración del poder militar en manos de una sola persona.

c) *Densidad demogrdfica.* En las sociedades agrícolas se registra, respecto a los tipos de sociedad precedentes, un fuerte crecimiento de la tasa de natalidad. Pero eso va a la par con un incremento de la mortalidad infantil. También las catástrofes naturales (carestías, inundaciones) elevan las tasas de mortalidad. Lenski estima que, al comienzo del siglo III, el Imperio romano contaba con unos 70 millones de habitantes.

d) *Economía.* La economía se caracteriza por un mayor reparto del trabajo y por una mayor presencia de «estructuras de mando», aunque no por la oferta y la demanda. Se encuentra dividida en dos sectores: la economía agrícola de las zonas rurales y la economía comercial e industrial -esta última falta a menudo y cuando existe se encuentra sólo en sus comienzos– en las ciudades. Las condiciones de la economía agrícola de las zonas rurales son «infrahumanas» (agricultores y esclavos, puestos por la clase dirigente al servicio de la economía urbana; esclavos de las casas privadas; mendigos, prostitutas y personas reducidas a la miseria). El peso de los impuestos, de las donaciones religiosas y políticas y de los arriendos, crece de continuo siempre a favor del estrato superior. Lo más frecuente es que

[20] LENSKI ha recibido esta información de BOAK 1943 y MATTINGLY 1959.

la capa inferior sólo pueda asegurar su propia subsistencia. Un factor importante son las deudas de las capas inferiores de la población.

e) *Ciudad* También es típica de los estados agrícolas la difusión de las comunidades urbanas. Con respecto a los anteriores tipos de sociedad, estas aumentan de número y crece asimismo la población que vive en la ciudad. Sjoberg enumera tres presupuestos fundamentales para el nacimiento de los centros urbanos *(cities):* 1) unas condiciones ecológicas favorables (clima, tierra, presencia de agua, encuentro de diferentes culturas que permita el desarrollo de un instrumental tecnológico); 2) tecnología avanzada en la producción agrícola y no agrícola (se puede alimentar a más personas con un menor dispendio de energías en los trabajos agrícolas y algunas de esas personas pueden ser aliviadas del peso de la producción agrícola); 3) una organización social bien desarrollada, especialmente en el sector político y económico (mediante formas de controlo el pago de tributos, la autoridad política puede desviar los excedentes agrícolas al sustento de la población urbana)[21]. Sin embargo, aun creciendo de una manera notable respecto a los anteriores tipos de sociedad, el porcentaje de la población urbana sigue siendo en conjunto muy bajo. Lenski estima un porcentaje situado entre el 5 y el 10%. En todo caso, el porcentaje de la población agrícola es siempre altísimo. El poder político, económico, religioso y cultural se ejerce también a partir de los centros urbanos. Eso es así porque la riqueza y el poder político están concentrados en las ciudades. Surgen los «mercados». Es asimismo importante para la condición urbana la multiplicidad de los oficios y de las ocupaciones. En la población urbana encontramos, entre otros, «funcionarios», sacerdotes, estudiosos, escribanos, comerciantes, siervos, soldados, artesanos, obreros y mendigos. Junto a todo esto aparece una elite restringida, que vive de sus tierras y/o de las rentas de los cargos políticos.

f) *Creciente división del trabajo.* Es digno de notar la creciente división y especialización del trabajo. Se multiplicaron, por ejemplo, las profesiones artesanales. De todos modos, no debemos olvidar que las manufacturas, es decir, las empresas en las que trabajan diferentes obreros o artesanos, fueron raras y siempre muy pequeñas en el Imperio romano[22]. Los artesanos estaban organizados en «corporaciones». Algunos centros urbanos eran conocidos por su especialización en determinadas producciones artesanales. Más allá de la división del trabajo, existía también una especialización regional en ciertos sectores económicos. El Norte de Mrica y España, por ejemplo, eran famosos por su producción de higos secos y aceite de oliva; Calia, Dalmacia, el Asia Menor y Siria producían vino;

[21] 5JOBERG 1965, *27ss.*

[22] En tiempos de Cicerón, las manufacturas donde trabajaban 50 personas ya eran consideradas muy grandes. Cf., al respecto, COWELL 1956, 80.

España y Egipto introducían en el mercado la carne salada; Egipto, el Norte de Mrica y Sicilia eran los principales productores de cereales.

g) *Comercio y pequeña industria.* La especialización artesanal produjo, como es natural, un aumento del comercio y de la pequeña industria, que abastecían al transporte y a la circulación de las mercancías.

Por lo general, en las sociedades agrícolas, los excedentes eran puestos a disposición de las clases dirigentes y de las personas que de ellas dependían, lo que hada parecerse [as sociedades agrícolas más avanzadas a un árbol con un enorme aparato de raíces de aprovisionamiento que se expandían en todas direcciones, apoderándose así de los excedentes y haciéndolos llegar por etapas al consumidor final, a la población urbana. En la parte exterior de este sistema había miles, incluso cientos de miles de pequeños pueblos de agricultores, que no tenían, por lo general, más de doscientos habitantes. Estos llevaban sus excedentes agrícolas al mercado de la ciudad más próxima, donde una parte era retenida por la población local, mientras que el resto era convoyado a la capital de la provincia. Allí se quedaba también una parte, mientras que el resto era enviado a la capital del estado[23].

h) *Dinero y escritura.* Los descubrimientos del dinero y de la escritura constituyen un elemento decisivo para la mejora del sistema económico de las sociedades agrícolas. Por otra parte, es importante señalar que el dinero y la escritura se convierten asimismo en instrumentos de poder social, dado que el dinero circula prácticamente sólo en las ciudades, y la escritura es manejada más bien por la minoría urbana que por la mayoría rural[24]. El dinero y la escritura aumentan la fractura existente entre la ciudad y el campo.

i) *Oposición entre la ciudad y el campo.* La sociedad antigua se caracterizaba también por la oposición entre ciudad y camp025. Mientras que en las sociedades industriales modernas las ciudades no constituyen una realidad que se sitúa fuera de la región en que se encuentran, por lo que se puede hablar con razón de una urbanización de la sociedad en su conjunto, en el caso de la ciudad preindustrial de las antiguas sociedades agrícolas esta separación social y geográfica constituye un elemento decisivo[26]. Si bien es verdad que las ciudades antiguas dependían de la zona interior rural *(hinterland)* para el aprovisionamiento de los productos alimentarios de base, también lo es que la elite urbana controlaba esta zona y que estaba, económicamente, sometida a un sistema de tasación de naturaleza religiosa y política. La ciudad y el campo estaban, por tanto, separadas no sólo en el plano geográfico, sino también en el socio-económico. Había en

[23] LENSKI 1977, 277s.

[24] Sobre la tasa de alfabetización en la Antigüedad en general, cf. W V. HARRIS 1989.

[25] Es fundamental, a este respecto, ROSTOVTZEFF 1957; DE STE. CROIX 1981; MACMULLEN 1974.

[26] Cf., al respecto, también ROHRBAUGH 1991, 12955, que se basa sobre todo en LEE15 1979; 1980.

las ciudades un pequeño grupo de artesanos especializados que producía sobre todo para el consumo de la elite. La conjunción de la escasez de la población urbana y la correspondiente reducción de sus necesidades atraían a la ciudad sólo a pocos trabajadores; es más, en la mayoría de las sociedades agrícolas había auténticas normas restrictivas destinadas a impedir que la población rural habitara en la ciudad[27].

j) *Desequilibrios sociales.* En las sociedades agrícolas existe un notable desequilibrio social. La participación de las personas en el poder, en los privilegios y en la consideración social es muy diversa. La fuente primaria de estos desequilibrios son las instituciones del poder político. La clase dirigente considera el estado como propiedad suya. El poder político se concentra en las ciudades y está centralizado. Aumenta el aparato administrativo. La concentración del poder produce una fuerte acumulación de propiedades y riqueza. Las confiscaciones, expropiaciones, tasas o tributos, los trabajos forzosos y las contratas enriquecen a los que tienen el poder. Se dice que Sila, después de una guerra, impuso a los habitantes del Asia Menor un tributo de 480 millones de sestercios[28]. Las conquistas iban seguidas siempre de confiscaciones. Se cuenta también que el mismo Sila, queriendo desembarazarse de sus enemigos internos en Roma, había hecho matar a casi 2.300 ricos caballeros y a 90 senadores aún más ricos, apoderándose de sus bienes[29]. Muchos emperadores o soberanos romanos se comportaron de manera análoga. Entre otros: Augusto, Tiberio, Calígula, Nerón y Domiciano. La concentración del poder en manos de la clase dirigente dio lugar a saqueos, sobre todo en perjuicio de las poblaciones rurales. Creció el número de las protestas y de las revueltas de las poblaciones campesinas contra los detentores del poder. La *clase dirigente* formaba apenas entre el 1 Y el 2% de la población. Lenski sitúa también en la clase dirigente a los funcionarios superiores del estado, tanto civiles como militares, e introduce también en este contexto a los esclavos y a los libertos que servían a la elite en ministerios de alto nivel. La adscripción a esta clase permitía un rápido enriquecimiento. Por ejemplo, extorsionando a la población grandes cantidades de dinero, cuando se gobernaba una provincia en calidad de procónsul. Cicerón afirma que no quiso aceptar gratificaciones cuando fue procónsul en Sicilia[30]. Por haber escogido el camino de la «honestidad», obtuvo de su proconsulado «sólo» 2.200.000 sestercios (= 550.000 denarios). Verres, en cambio, habría obtenido de la provincia, durante los tres años que duró su mandato, 40 millones de sestercios (= 10 millones de denarios)3l.

27 ROHRBAUGH 1991, 132.
28 COWELL 1956, *292s.*
29 Cf., a este respecto, BOAK 31943, *200s.*
30 COWELL 1956, *292s.*
31 BOAK 31943,210-212.

2

La situación económica de las sociedades mediterráneas antiguas

En este capítulo trataremos, en primer lugar, de los problemas relativos a la teoría de la economía antigua (sección 1). Presentaremos, a continuación, a grandes líneas, el fondo de las condiciones económicas de las sociedades antiguas (sección 2) y, por último, ilustraremos su estructura mediante el análisis de algunos elementos particulares (sección 3). Somos conscientes de proceder a vuelo de pájaro y de manera selectiva, pero nos parece que podemos hacerlo, dado que los múltiples problemas de la economía antigua ya han sido tratados de manera detallada en otros lugares. Para un tratamiento más a fondo remitimos a esos estudios[1].

1. *La discusión en torno a la economía antigua*

Quien intente describir la economía antigua se encontrará con diferentes problemas. Está, en primer lugar, la falta de testimonios detallados, sobre todo en el campo estadístico. Los que tenemos a nuestra disposición proceden de fuentes indirectas derivadas de la arqueología, de la inscripciones, de la numismática, de la papirología y de la literatura[2]. A partir de estas fuentes debemos extrapolar, sobre todo, los datOs económicos. En segundo lugar, en las lenguas antiguas no existe un término equivalente a lo que nosotros llamamos «economía» y hemos de trabajar con toda una serie de términos como: «producción», «trabajo», «capital», mercado», etc. Por otra parte, la Antigüedad no desarrolló ninguna teoría general sobre la economía. Para un trabajo de este tipo, carecía no sólo del correspondiente aparato conceptual, sino también de los presupuestos. Eso forma parte,

[1] FINLEY 1974; SEN-DAVID 1974; CARNEY 1975;]ONES 1981, *48ss;* OAKMAN 1986; AIJSTIN-VIDAI-NAQIJET 1984; NORTH 1988; GARNSEY-SALLER 1989, *65ss;* KLOFT 1992; bibliografía ulterior en las notas 8, 23 Y24.

[2] Para más información sobre el tema de las fuentes, KLOFT 1992, 34ss.

como bien ha mostrado Finley, no de una falta o de una insuficiente capacidad de abstracción, sino de la misma economía antigua y del modo en que era vista por los hombres de aquellos tiempos:

> «Obviamente, aquellos hombres trabajaban como agricultores o comerciantes, fabricaban utensilios, extraían minerales de las entrañas de la tierra; como es natural, cobraban impuestos y acuñaban moneda, apartaban sumas de dinero y las gastaban; ciertamente, triunfaban o fracasaban en sus empresas. Pero no consideraban en su mente todas estas distintas ocupaciones como algo que forma unidad, como "una subfunción diferenciada de la sociedad", para decirlo en términos parsonsianos»3.

Con todo, los hombres de la Antigüedad fueron capaces de distinguir, en cierto sentido, sectores particulares en la actividad económica, como, por ejemplo, la producción de bienes *(techne')*, la satisfacción de las necesidades *(chreia)*, los intercambios pagados con dinero *(nomisma)* y a través del mercado *(agord)*, la distinción entre la economía doméstica *(oikos)* y la economía pública *(politeîa)*[4]. Sin embargo, la reflexión sobre todas estas necesidades y actividades no daba lugar a una teoría de la economía, sino que se situaba en el ámbito político, filosófico y ético[5].

El término «economía» deriva, a buen seguro, de la palabra griega *oikonomza.* Pero ese término designaba en griego el «gobierno de la casa» o, en general, la «administración» o la «organización». La palabra griega *oikonomza* no equivale, en consecuencia, a nuestro término «economía». Aquella implicaba, ciertamente, un aspecto económico, aunque sólo en la medida en que el gobierno de la casa incluía también tareas económicas. Mas, por encima de ello, a la *oikonomza* pertenecían cosas que nosotros no consideramos en absoluto de naturaleza económica. Incluía, en efecto, los derechos y la autoridad que el «cabeza de familia» *(oikodespotes, paterfamilias)* tenía sobre su «patrimonio», es decir, sobre *sus* nietos y esclavos, mujer e hijos, así como sobre *sus* bienes materiales[6]. Por consiguiente, los antiguos manuales que dispensaban consejos sobre el gobierno de la casa no se interesaban sólo por cuestiones económicas. Así, por ejemplo, el *Oikonomikos* de Jenofonte (a comienzos del siglo IV a.c.), redactado en forma de diálogo socrático, contiene ciertamente partes dedicadas a la agricultuta, la única de todos los sectores económicos que es honrada y honorable, pero contiene asimismo consejos sobre la conducta que debe mantener el marido respecto a la mujer y sobre las virtudes que un cabeza de familia debería poseer. Por eso afirma Finley que el *Oikonomikos* es «fundamental-

3 FINLEY 1974, 12.
4 Sobre esra úlrima, cf. FILÓN, *SpecLeg.* 3, 169ss.
5 KLOFT 1992, 3.
6 Cf., a este respecto, FINLEY 1974, 7ss; AUSTIN-VIDAL-NAQUET 1984, 855.

mente... un texto de ética»[7]. Y observa asimismo que, siguiendo la estela de esta antigua tradición, los problemas económicos no fueron considerados hasta el siglo XVIII como una materia en sí mismos ni fueron tratados de una manera particular. Además de Fin1ey, vinieron después, sobre todo, los estudios pioneros de Po1anyi[8], historiador de la economía y antropólogo, que influyeron en la discusión sobre la teoría de la economía antigua.

1.1. El concepto de economía

Mientras que en las ciencias económicas modernas se entiende la «economía», en el terreno de los principios, como la distribución de los reducidos medios de que disponemos entre objetivos que compiten entre ellos, llegando a la conclusión de que las personas se comportan «de modo económico» -a saber: distribuyen los reducidos medios de que disponen para la consecución de determinados objetivos de tal modo que su trabajo sea el menor posib1e-; la teoría económica de Polanyi distingue entre el significado formal y el significado substancial de la economía. Observa también que estos dos aspectos coinciden sólo en la economía moderna, por 10 cual sólo es posible comparar la forma antigua con las formas modernas de la economía bajo el aspecto formal. Por significado social de la economía se entiende un «proceso regulado de interacciones entre el hombre y su ambiente, que atiende al aprovisionamiento regular de medios materiales para la satisfacción de las necesidades»[9]. En cierto sentido, se trata de una concepción etnológica de la economía, como demuestra, por ejemplo, su asunción por parte del antropólogo cultural Harris. Entiende este la economía «como la suma de todas las actividades destinadas a asegurar bienes y servicios a una sociedad»[10]. En el marco de nuestro interés específico por la economía antigua, esta concepción «etnológica» de la economía nos parece más significativa que la moderna. La razón de ello es que no presupone un interés económico humano, por así decirlo, estable, sino que tiene en cuenta, entre otras cosas, la posibilidad de que, entre las «actividades» económicas concretas instauradas por una sociedad en vistas a la satisfacción de sus necesidades, entren también continuamente los valores culturales tradicionales.

7 FINLEY 1974, 7.

• POLANYI *19G8*. Es también muy útil la introducción de HUMPHREYS 1979, 7ss en POLANYI 1979; para la crítica a POLANYI, cf. VEYNE 1988, 67ss; POLANYI ha sido juzgado de manera positiva por AUSTIN-VIDAL-NAQUET 1984, 7ss. En CARNEY 1975, 137ss, puede encontrar el lector una consideración de conjunto en torno a la discusión sobre la «antropología económica», estimulada sobre todo por POLANYI.

.) l'<lIANY 1979, 39.

IIJ M. IIARlu" 1989, 122.

1.2. Economía y valores culturales

Observa Polanyi, por ejemplo, que a lo largo de la hisroria de la humanidad ha sido un objetivo constante la posesión de un caballo, y ello no tanto a causa de la fuerza particular de este animal, «sino por amor al caballo, al que iba ligada la consideración social, etc„11 Podemos ilustrar este aspecto cultural de la actividad económica considerando asimismo el modo en que los antiguos se relacionaban con el «capital». En teoría, se pueden distinguir tres posibles comportamientos frente al capital. Quien poseía importantes cantidades de dinero podía prestarlo a interés o atesorarlo o invertirlo en la compra de tierra[12]. La decisión en favor de una u otra forma de inversión dependía de los valores culturales y de la pertenencia a alguno de los antiguos estratos sociales, pero no estaba motivada por la consecución de la mayor ganancia posible. Así Cieerón[13], como representante del estrato superior, recomendaba, por ejemplo, a los comerciantes, que obtenían ingentes ganancias, sobre todo gracias al transporte por mar de grandes cantidades de mercancías alimentarias, que invirtieran en la compra de tierras. Eso aseguraba la mayor consideración social, aunque ciertamente no la mayor utilidad económica. Considerado desde el punto de vista del rendimiento económico, el «atesoramiento» -práctica muy difundida entre los agricultores, en la medida en que lograban tener dinero excedente- era absolutamente ineficaz. Con todo, quien recurría a esa práctica quería evitar, no sólo el riesgo conexo al préstamo de dinero, sino también la envidia de los vecinos. En este contexto, merece ser recordada la parábola de los talentos (Mt 25,14-30; Lc 19,12-27). Su mensaje, dado que se mira, evidentemente, a obtener el mayor provecho posible, es sorprendente. Este es el caso en que debemos decir que se pisotean los valores de las poblaciones rurales[14]. En efecto, en la parábola se critica con aspereza al siervo que sepulta la cantidad de dinero que le había sido confiada por su señor (que atesora, por tanto, el capital). Se emite, por el contrario, un juicio positivo sobre el comportamiento de los otros dos siervos que «trabajan» (así al pie de la letra en Mt 25,16) con el capital que les ha sido confiado. Este aspecto sorprendente de la parábola contrasta con las normas de solidaridad de las comunidades rurales, así como con la prohibición de la Torá de exigir intereses por los préstamos, una prohibición que se dirigía claramente a impedir el empobrecimiento de amplias capas de pequeños agricultores[15]. El comportamiento diario de la población rural se caracterizaba por la reciprocidad, esto es, por una actitud económica tendente a la reciprocidad, lo cual, en términos económicos, equivalía a cero[16]. En el sistema de mutua distribución entre los habitantes de un pueblo no estaba previsto obtener ganancias a expensas del vecino. Si se llegó a ello fue, sobre todo, a través de la redistribución, que se basaba en la dominación y estaba encaminada a ejercer un control sobre los demás. Este

11 POLANYI 1979,206.

12 Cf. a este respecto, OAKMAN 1991a, 34-39. Existía también la inversión en inmuebles. Como es evidente, se trataba de una excepción, limitada por lo demás sólo a las metrópolis (por ejemplo: Craso en Roma).

13 A este respecto, cf., más adelante, pp. *42ss.*

14 OAKMAN 1991a, 37.

15 KEGLER 1992, *17ss.*

16 A este respecto, cf. más adelante, pp. *55ss.*

es el aspecto que nos muestra, por lo demás, la versión lucana de la parábola de los talentos, en la que se recompensa a los dos siervos fieles dándole a cada uno el gobierno sobre 10 y sobre 5 ciudades, respectivamente (Lc 19,17.19).

El hecho de que, en las sociedades antiguas, se atesorara el dinero, en vez de «trabajan> con él, no formaba parte, ciertamente, de la racionalidad económica. Y ni siquiera es cierto que fuera bueno, en términos económicos, aconsejar a un comerciante que hiciera ingentes ganancias con el transporte por vía marítima de grandes cantidades de mercancías alimentarias, que invirtiera sus beneficios en la adquisición de tierras. La inversión en inmuebles le habría asegurado, a no dudar, un mayor beneficio. Eso no supone decir que la actividad económica deba ser, necesariamente, sólo racional y basarse sólo en los números; puede estar ligada asimismo, con independencia del fruto económico, a una multiplicidad de valores culturales. Como es natural, la economía antigua no se distingue de las economías modernas, racionalizadas, sólo en virtud de los valores culturales que hemos recordado. Polanyi ha llamado la atención de modo especial en la «inserción» de la actividad económica de las sociedades antiguas en los rasgos generales de la sociedad, distinguiéndola así de la actividad económica moderna que se atiene a sí misma!?

1.3. *Inserción de la economía en la estructura social*

El hecho de que las actividades económicas estén «insertas» *(embedded)* en las características de la ciudad en cuanto tal, constituye para Polanyi el elemento típico de la economía antigua, a diferencia de la moderna, que él considera «suelta» o «desvinculada» *(disembedded)* de la sociedad y constituye una esfera independiente:

> «La economía libre del siglo XIX existió alIado o al margen del resto de la sociedad o, dicho con mayor precisión, alIado del sistema político y de gobierno. En la sociedad de mercado, la producción y la distribución de bienes materiales se realiza, en el campo de los principios, por medio de un sistema de mercados que se autorregulan y fijan los precios de modo autónomo. Este sistema tiene su ley, la así llamada ley de la oferta y la demanda, y está motivado por el miedo al hambre y la esperanza de obtener una ganancia. No son los vínculos parentales, la constricción de la ley, el deber religioso, la fidelidad en el préstamo o la magia, lo que impulsa al individuo a proporcionar su colaboración a la vida económica». En cambio, en las sociedades premodernas, «privadas de mercado», «los elementos de la economía están insertados en las instituciones no económicas, por lo que el proceso económico en cuanto tal está movido por los vínculos

[11] Cf. SLIS consideraciones al respecto en «Aristotele scopre l'economia popolare», en POIANYI 1979, 14')ss.

parentales, por el matrimonio, por los grupos de edad, por las sociedades secretas, por las asociaciones totémicas y por las ceremonias oficiales»[18].

La institución social más importante en que se «insertaba» el proceso económico era en la Antigüedad, sin duda, la *casa*. Esta «inserción» de las actividades económicas en las estructuras sociales de las sociedades antiguas tenía, entre otras, dos consecuencias: por una parte, el factor decisivo desde el punto de vista económico, la *tierra*, que estaba esencialmente en manos del estrato superior, permitía, en el plano de los principios, la acumulación de la riqueza sólo para él; por otra, la economía de la casa, como economía de subsistencia en el interior de la familia, en la que los miembros estaban enteramente absorbidos por la producción de las cosas necesarias para el sustento (incluidas las herramientas y la ropa), limitaba el nacimiento de grandes mercados. Lo que nosotros llamamos «economía», y lo que se ha constituido como ámbito científico específico en la economía nacional, presupone una concentración superior de todos los rasgos económicos y, en cierta medida, la conquista de su economía[19]. Eso significa que una descripción de la economía de las sociedades antiguas debe ser consciente de que se basa en categorías y teorías que derivan de la concepción y del análisis de las formas modernas de la economía, esto es, de formas que están orientadas al mercado.

1.4. Breve consideración general sobre la historia de la teoría económica de la Antigüedad

El primero en plantear el problema de esta consideración general fue el economista Bücher a finales del siglo XIX. Constató este la imposibilidad de definir el antiguo orden económico como *economía política* (en el sentido de la moderna economía de mercado), puesto que faltaban en él en gran parte las condiciones fundamentales de su existencia; entre ellas la producción destinada al mercado, el intercambio de productos y servicios, la producción de tipo empresarial (*fabrikmäßige Produktion)*, el comercio orientado al mercado, el libre trabajo asalariado[20]. Tras las huellas de Rodbertus, que hablaba de una *economía de la casa*, Bücher definió la economía antigua como una *economía de la casa cerrada*, distinguiéndola también del tipo de economía medieval, definida por él como *economía de la ciudad*, puesto que el circuito económico antiguo de la producción al consumo se realizaba esencialmente en el interior de la casa. Bücher no niega que también en las sociedades antiguas existieron ciertas formas de comercio y hasta se produjeron a veces, en

18 POlANYI 1979, 152.155.
19 Cf. FINLEY 1974, 13.
20 BÜCHER 31901, 10155.

las manufacturas, grandes cantidades de productos destinados a la exportación, pero afirma que eso representaba la excepción y no la regla. En sus comienzos, la teoría de este economista no impresionó de manera particular a los estudiosos de la Antigüedad. Estos preferían seguir a Meyer, autor perteneciente a su mismo gremio. Este último se negaba a insertar la historia de la economía en el modelo de desarrollo de la hipótesis de Bücher y sostenía, en cambio, grados de desarrollo cíclicos dentro de las diversas épocas. De este modo justificaba su propia descripción de la economía antigua en analogía con la economía política moderna[21]. De este modo, establecía, por ejemplo, paralelismos entre la Grecia de los siglos VII y VI a.e. y los siglos XIV y XV d.e. A este respecto, hablaba expresamente de una «industrialización del mundo griego» o de Corinto y Megara como «ciudades comerciales e industriales»22. La concepción de Meyer resistió durante mucho tiempo, reforzada por una obra que marcó toda una época, nos referimos a la de Rostovtzeff sobre la historia social y económica del Imperio romano, orientada también a las modernas categorías del capitalismo y de la economía del mercad0[23]. La falsa alternativa de la designación de la economía antigua como «primitiva» o «arcaica» o bien como «moderna» o «altamente desarrollada»24 sirvió también para retrasar el debate sobre la teoría de Meyer. Como es natural, mientras tanto, y basándose sobre todo en Weber, Hasebroek, Oertel, Heichelheim y el ya citado historiador de la economía Polanyi[25], las investigaciones más recientes sobre la historia de la economía antigua llevadas a cabo por estudiosos como]ones, Duncan-]ones y, sobre todo, Finley, han confirmado, ulteriormente, la concepción adelantada por Bücher, aunque modificándola y corrigiéndola de manera notable en ocasiones[26]. Aquí no nos es posible tratar con más detalle la historia de la investigación en esta materia[27]. De todos modos, las conclusiones a que se ha llegado son, sobre todo, las que enumeramos a continuación[28].

1.5. *Principales conclusiones de las investigaciones sobre la economía antigua*

1. La agricultura ocupaba, desde el punto de vista económico, un puesto preeminente en el Imperio romano.

2J E. MEYER '*1924,7955*.

22 Cf. E. MEYER '1924, 105.116.

23 ROSTOVZEFF 1957.

24 Cf. KII'I'ENBERG 1977, *1255*.

25 C(, sobre este punto, SCHNEIDER 1981a, *455*.

26]ONES 1974; DUNCAN-]ONES 21982; FINLEY 1974.

27 Cf., al respecto, sólo SCHNEIDER 1981 a.

28 En este contexto resulta tamhién de gran utilidad el breve resumen de los resultados de la investigación que se l'ncuentra l'n OAKMAN 1986, 1755.

2. La pequeña industria y el comercio no estaban orientados al mercado, sino a satisfacer las propias necesidades. En especial, los altos costes de los transportes por tierra sólo permitían en la práctica el comercio del vino, del aceite y de otras mercancías muy buscadas y de fácil transporte. El mismo transporte de los cereales por mar, más económico y también más consistente desde el punto de vista cuantitativo, sólo era posible en los lugares donde habían tierras fértiles con fácil acceso a los puertos (Norte de África y Egipto).

3. En la Antigüedad no había mercados en el sentido moderno del término. Los mercados antiguos eran mercados locales y estaban dominados, además, por unos pocos privilegiados que podían producir más de lo necesario para la simple subsistencia de la economía doméstica y disponer de los excedentes. La falta de poder adquisitivo de la mayor parte de la población rural impedía la ampliación de las estructuras del mercado. De todos modos, su creciente difusión permitió una cierta expansión.

4. Las manufacturas no estaban pertrechadas, ni técnica ni económicamente, para la producción a gran escala. Por otra parte, el transporte de grandes cantidades de mercancías era imposible. Las pocas manufacturas existentes eran empresas familiares (incluidos los esclavos), especializadas en la producción de determinados productos de amplio consumo (vajilla, ladrillos, textil, armas).

5. Por lo general, las ciudades estaban orientadas al consumo y no a la producción.

6. No estaba estructurada la economía monetaria.

7. La inmensa mayoría de la población trabajaba en la agricultura y disponía de un bajo nivel de subsistencia. La producción estaba orientada a lo necesario y no tenía, por lo general, excedentes. Además, las poblaciones rurales eran expropiadas a menudo por el estrato superior. En las zonas rurales, las familias producían, normalmente, todo lo que necesitaban en materia de alimento, vestido y herramientas de trabajo.

8. Tiene gran importancia, desde el punto de vista económico, el hecho de que las actividades productivas estaban «insertadas» en las estructuras sociales de la sociedad, lo que significa que, junto a la economía de la casa, que se proveía a sí misma, el factor central de la economía antigua -la tierra (no el capital)- estaba ligado por rígidas estructuras de poder y de posesión al estrato superior. Eso hacía, ciertamente, que la acumulación de la riqueza estuviera limitada o concentrada ya de acuerdo con la estructura social. Constituían excepción (quizás) el comercio al por mayor y la contrata de los impuestos. Asimismo, en principio, sólo los miembros de la elite podían obtener ingentes beneficios de los altos cargos que ocupaban en el estado.

2. *Las condiciones que servían de fondo a la economía de las sociedades mediterrdneas*

Todo sistema económico presupone, a no dudar, unas *condiciones de fondo* que caracterizan la *producción* del sector agrícola y artesanal o de servicios, regulan la *distribución* de los productos o el intercambio de las mercancías, por ejemplo mediante el transporte y el comercio o a través de los mercados e influyen en su *uso* o consumo. A este respecto, habla Kloft de *interdependencias,* poniendo entre ellas el marco geográfico, la densidad demográfica y la estratificación social, la técnica y las condiciones de fondo correspondientes al tipo de estado o al derech0[29]. En el sector de la producción, tienen una importancia fundamental, entre otros factores, el nivel tecnológico y el tipo de organización del trabajo; en el sector del consumo, tienen una gran importancia el desarrollo de los medios de transporte y el sistema de cambio o el *dinero.* Como no podía ser de otro modo, en el consumo influyen también los comportamientos culturales y las reglas sociales. Por otra parte, además de los factores *geográficos,* influyen también en el sistema económico los factores *políticos* de fondo. Mientras que las condiciones geográficas dependían, en gran parte, de la situación natural de ciertas regiones, el nivel tecnológico alcanzado caracterizaba la intensidad de la producción agrícola y artesanal, así como las condiciones del trabajo y del transporte. Junto a todo esto, iba a desempeñar un papel importante en la difusión y en la circulación de las mercancías las condiciones políticas aseguradas por el *Imperium.* Entre ellas, además de la tutela de los derechos de propiedad y de posesión[30], no hemos de olvidar la construcción y la conservación de las calzadas necesarias para el transporte. Gran importancia tuvo también el hecho de que el Imperio romano constituía en cierto sentido –con algunas excepciones- un gran ámbito monetario único, en el que también era posible transferir ingentes cantidades de dinero de una región a otra[31].

Pasemos ahora a considerar de más cerca algunas de las condiciones fundamentales de la *producción,* esto es, la tecnología y la organización del trabajo (parágrafo 2.1), del cambio o de la *distribución* (parágrafo 2.2) y, por último, de la *economía monetaria* (parágrafo 2.3).

29 KLOFT 1992, 4ss.

30 La importancia de estas condiciones institucionales ha sido subrayada por NORTH 1988.

31 Cf. CHRIST 1988, 4Hlss.

2.1. Producción: tecnología y organización del trabajo

2.1.1. Tecnología

Hemos recordado ya que los factores fundamentales de la innovación tecnológica que permitió la formación de las sociedades agrícolas fueron la invención y la fabricación del arado de hierro y el empleo de la fuerza animal[32]. Las sociedades mediterráneas incorporaron este descubrimiento más antiguo que ellas, y fabricaron también otros instrumentos de hierro para uso agrícola (azadas, palas, hoces). Para la transformación de los cereales se servían o bien de simples morteros, en los que eran pisados, o bien de molinos, que los convertían en harina. Las máquinas pequeñas eran movidas a mano; para las más grandes se servían de asnos[33]. También utilizaban los molinos para transformar las semillas de las legumbres y las aceitunas, mientras que la uva era exprimida en prensas construidas adrede para este menester. En las ciudades grandes, como Alejandría, Roma, Ostia, Tréveris, o en sus proximidades, existían grandes almacenes para la conservación de los cereales *(horrea)*34. En el sector agrícola, tomado en su conjunto, existían también diferencias entre unas regiones y otras en el uso de los instrumentos tecnológicos. En el sector de la construcción se usaban grúas tudimentarias; eso presuponía, normalmente, la existencia de un proyecto preciso (por ejemplo, en la construcción de acueductos y canalizaciones). Digno de ser señalado es el uso de la energía térmica en la calefacción con hipocausto, aunque, en la Antigüedad, la calefacción requería enormes cantidades de materiales combustibles.

a) Transporte terrestre y marítimo

Además de la difusión del arado de hierro, hemos de atribuir un papel importante a los progresos desarrollados en el sector de los transportes con el uso de embarcaciones (vela) y carros (rueda). Las naves destinadas al comercio eran, por lo general, veleros de un solo mástil[35]. También había galeras (naves de remo) para la navegación interna. «Las aproximadamente 250.000 toneladas de cereales que se consumían anualmente en Roma necesitaban... que las embarcaciones encargadas de transportar los cereales por el Tíber de Ostia a Roma hicieran 4.500 viajes»36. El arqueo de las naves destinadas al comercio marítimo oscilaba entre la 100 y las 400 toneladas[37]. Las

32 Sobre e! problema de la innovación tecnológica, FINLEY 1981b, 168-195.

33 Más información sobre los molinos en SCHNEIDER 1981 b, *110ss.*

34 KLOFT 1992, 16.

35 En SCHNEIDER 1981 b, 109ss encontrará e! lector una buena consideración general sobre la tecnología. De él dependemos sobre todo en nuestra reconstrucción.

36 KLOFT 1992, 20.

37 GARN5EY-SALLER 1989,74 (recoge la bibliografía ulterior). En e! midrás de! Génesis *(BerR* 31, 10, 64) se habla de una nave de 33 merros de eslora por 11 metros

embarcaciones más pequeñas, usadas para la navegación interna, tenían un arqueo de unas 70 toneladas. La construcción de naves y de puertos fue promovida especialmente por los emperadores Claudia, Nerón y Trajan0[38]. Parece que el comercio marítimo fue campo de acción exclusivo de Roma. En Horacio encontramos a menudo valoraciones irónicas sobre los comerciantes romanos que iban por todo el mundo en busca de ganancias[39]. En el Apocalipsis de Juan no sólo se relaciona a Roma con el comercio mundial (Ap 18,3.11*ss)*, sino que se ve, sobre todo, en este último el tráfico marítimo (Ap *18,18s).* De todos modos, en el campo de la producción no se conocía el empleo de la energía eólica, ni -en principi0[40]- tampoco la hídrica, por lo cual sólo se podía contar con la energía humana y animal. El uso de los animales de tiro en la agricultura y en los transportes estaba limitado normalmente al empleo de bueyes, porque todavía no estaba difundido el uso de arreos para caballos, animales ciertamente más fuertes y resistentes[41]· Para los transportes por tierra se prefería, ciertamente, asnos y mulos (en el Oriente Medio también camellos), a los carros arrastrados por bueyes, puesto que las calzadas, estrechas y mal conservadas, sólo permitían un uso limitado de animales de tiro en pareja. En Pompeya, por ejemplo, la anchura de las calzadas oscilaba entre los 3 y los 8 metros[42]· En Roma, «incluso las grandes arterias, como la *Vía Appia*, la *Vía Latina* y la *Vía Ostiensis,* tenían una anchura comprendida entre los 4,80 y los 6,50 metros, y, en virtud de una disposición del César, durante el día, salvo raras excepciones, estaba prohibido el tránsito de vehículos»43. Quien haya recorrido la gran arteria que va de la Ostia Antigua, donde se conserva aún el adoquinado original a Roma, no le supondrá un gran esfuerzo darse cuenta de las dificultades que debía presentar el transporte con carros arrastrados por animales y provistos de ruedas revestidas de hierro. No cabe duda de que, tanto los hombres como los animales de tiro, sólo podían avanzar con grandes dificultades por unas calzadas pavimentadas de un modo tan irregular. Era posible alquilar animales de tiro, incluso con sus conductores *(muliones).* De una anécdota contada a Hillel se deduce que el alquiler de un asno costaba 1 denario para el trayecto entre Jerusalén y Emaús; había que pagar 2 denarios por el de Jerusalén a Lidda; y 3 denarios por el de Jerusalén a Cesarea[44]·

de anchura, con una carga de cerca de 100 toneladas y apta para la navegación de cabotaje: BEN-OAVID 1974,280.

[38] MARQUAROT (1886 =) 1975, Il404.

[39] MARQUARDT (1886 =) 1975, Il404.

40 Al comienzo de la era cristiana ANTfpATRO DE TESALÓNICA *(AnthPal.* 9,418) escribió un canto a un molino de agua: sobre esto, cf. GRASSL 1982, 98; KIECHLE 1969, I 15ss.

41 Cf. también, a este respecto, OAKMAN 1986,25.

42 ETIENNE 1978, 324.

43 CHRIST 1988, 107.

44 KRAUSS 1966 (reimpresión de 1910), II 334.

Se trata de unos precios realistas a la luz de cuanto vamos a decir de inmediato a propósito de los costes del transporte terrestre. Los animales estaban destinados, sobre todo, al transporte de mercancías alimentarias; para el transporte de materiales molestos (como los materiales de construcción, por ejemplo) se recurría también a carros. Los transportes a distancias cortas (carga de las naves en los puertos, transporte de mercancías a los almacenes) eran efectuados por esclavos o jornaleros *(saccarit).* La red viaria estaba en continua expansión en todos los territorios controlados por los romanos y era mejorada, de manera continua, mediante la construcción de puentes. Así, por ejemplo, fueron también los romanos quienes mejoraron la insuficiente e ineficaz red viaria de Palestina. Estas construcciones estaban, como es natural, al servicio de los intereses militares y económicos de Roma.

El Talmud de Babilonia, refiriéndose al tiempo de la revuelta de Bar-Kocheva contra los romanos, transmite este diálogo:

> «Entonces empezó el rabí Yehuda y dijo: ¡Qué bellas son las obras de esta nación (es decir, Roma)! Ha trazado calzadas, construido puentes, instalado baños. El rabí Yose callaba. Entonces el rabí Simón ben Yohai tomó la palabra y dijo: Todo lo que han hecho lo han hecho buscando sus propios intereses. Han trazado calzadas para poner en ellas prostitutas, han instalado baños para su propio placer, han construido puentes para cobrar peajes»45.

b) Costes del transporte

El mayor obstáculo para el comercio orientado al mercado era precisamente las malas condiciones del transporte, que hacían particularmente difícil la circulación de las mercancías por vía terrestre. Esto dependía tanto de la falta de medios de transporte por tierra, como de su elevado coste. Gracias a Catón el Viejo sabemos que «el precio de una prensa para aceitunas hecha en Pompeya aumentó en un 73% cuando fue entregada en Venafro, a 110 kilómetros de distancia»46. Sólo la navegación interna y marítima tenía una importancia mayor para el sector de transportes, y permitía además el comercio a largas distancias. Pero también esta era costosa y sólo era posible practicarla en ciertas estaciones del año. Se ha calculado que el transporte por tierra de una carga de trigo a una distancia de unas 300 millas duplicaba su precio. El coste del transporte de un *modius* (6,503 kg) de trigo por vía marítima a una distancia de 1.250 millas -más o menos la distancia entre Alejandría y Ostia, el puerto de Roma- habría sido el equivalente al coste del transporte a una distancia de 50 millas por tierra, a saber: 16 denarios[47]. Ahora bien, el transporte por vía marítima

45 Citado por BEN-DAVID 1974,266 *(bShab* 33b; cf. *bAZ* 2b).

46 MOREL 1991, 263.

47 JONES 1981, 50s. Las cifras se refieren de todos modos a la época del Bajo Imperio.

presuponía enormes inversiones: una nave de 400 toneladas costaba entre 250.000 y 400.000 sestercios. Su carga de trigo requería otros 185.000 sestercios. Eso hacía que el comercio a larga distancia estuviera claramente reservado a los ricos y sólo era económicamente remunerativo en el caso de productos de primera necesidad, que eran vendidos a la población a precios rebajados gracias a las subvenciones estatales, como era el caso, por ejemplo, del trigo procedente de Egipto o del Norte de África, absolutamente indispensable para la ciudad de Roma.

2.1.2. Las actitudes de los antiguos frente al trabajo

A pesar de la gran variedad de *actitudes frente al trabajo* cotejable entre los antiguos, debida también a factores temporales, regionales o a la posición del observador, podemos constatar la existencia de una distinción fundamental entre las actividades de orden físico o intelectual emprendidas con el objeto de ganarse la vida -actividades que gozaban, en principio, de una baja reputación social- y las tareas, ocupaciones y habilidades reservadas a la elite[48]. A este respecto, ha escrito Morel:

> «La línea de demarcación fundamental no era, para los romanos, la que separa las actividades intelectuales de las manuales, sino la que separa las actividades emprendidas únicamente para el placer del espíritu de las dirigidas a una utilidad inmediata *(animi libera oblectatio/utilitas)*, la que separa las artes liberales, esto es, las artes dignas de un hombre libre, como las matemáticas, la retórica o la filosofía por ejemplo, de todas las demás, desde la artesanía a la medicína, a la arquitecrura»[49].

Hasta la actividad de los artistas que poseían habilidades manuales sorprendentemente desarrolladas, como los escultores por ejemplo, constituía para el estrato superior romano, una actividad artesanal. Estos eran considerados como simples ejecutores materiales al servicio de un mecenas. Eso significa que, para los romanos, el verdadero creador de una obra de arte era el mecenas o el «patrocinador» del artista. Todavía hoy, en Roma, la restauración o la exposición de antiguas obras de arte en las dependencias vaticanas van provistas de inscripciones en latín en las que se presenta como restaurador o expositor al Papa en funciones. En la escasa consideración que les merece el trabajo manual, especialmente cuando es físico y se emprende en vistas a la remuneración, están de acuerdo Platón, Aristóteles y Cicerón -por limitarnos sólo a ellos- aunque las motivaciones adu-

[48] Cf. la consideración general sobre las actitudes asumidas frente al trabajo y la terminología relacionada con ello en EICHENAUER 1988, 10ss. A este respecto, cf. asimismo BURFORD 1972, 29ss; MEIER 1986; STROH 1986.

[49] MOREL 1991, 245.

cidas eran diferentes[50].]enofonte[51] considera despreciables las ocupaciones de los artesanos *(banausoi),* porque no tienen tiempo ni interés para las aficiones ni para los asuntos políticos de la ciudad (en caso de guerra, por ejemplo)S2. Del mismo modo que Hesíodo, Aristóteles y Catón el Viejo y también Cicerón, consideraba como ciudadano ideal, desde el punto de vista social y político, al agricultor, que provee a sus propias necesidades[53]. Según Plutarco[54], Salón sería una excepción y habría honrado el trabajo artesanal. Pero esa excepción ha de ser explicada a partir de las circunstancias reinantes. Como no bastaba la tierra para alimentar de manera conveniente a la población, impulsó a los ciudadanos a dedicarse al trabajo artesanal, para asegurar de este modo el sustento de los muchos que estaban sin trabajoss. Parece ser que, en la tradición veterotestamentaria-judía, el trabajo dedicado a la ganancia y el trabajo material habrían gozado de una mejor consideración, aunque, como es evidente, se distinguía claramente entre las diferentes profesiones[56].

• Desprecio del trabajo destinado al sustento

Así pues, en la Antigüedad, el trabajo no tenía ningún valor en sí mismo para los miembros del estrato superior; era considerado siempre en relación con la condición social de la persona que lo desarrollabaS? En principio, toda actividad destinada al sustento gozaba de escasa consideración. Parece ser que el trabajo agrícola gozaba de mayor prestigio. Y era valorado también desde el punto de vista social. La pregunta fundamental era, en efecto, si un agricultor podía vivir de la tierra que poseía[58]. La mayor estima del trabajo agrícola tenía también motivaciones tradicionales y dependía del hecho de que la elite de las sociedades antiguas era recompensada, por lo general, con grandes propiedades de tierras. Con todo, estos grandes propietarios no trabajaban personalmente sus tierras. El punto de vista de la elite romana aparece con claridad en un conocido texto de Cicerón:

> «Por último, en romo a las profesiones y a los medios de ganarse la vida, sepamos esto acerca de las que hemos de considerar liberales, yaquellas que, en cambio, son degradantes. Son criticadas, en primer lugar, las ganancias que suscitan el odio entre los hombres, como las de los recau-

50 Cf., para PLAT6N, *Leg.* 741 e; ARIST6TELES, *Poi.* 1, 5; 3, 5; CICER6N, *Off* 1, 42.150s.

51 JENOFONTE, *Oik.* 4, 2-4.

52 Cf. MEIER 1986, 57s.

53 *CE,* al respecto, BURFORD 1972, 29s.

54 PLUTARCO, *Solón* 22, 3.

55 A este respecto, GRASSL 1982, 95s.

56 KRAUSS 1966 (reimpresión de 1910), 11 249ss; BEN-DAVID 1974, 180ss.

57 NORR 1965, 69ss; cE asimismo, por ejemplo, GRASSL 1982, 100ss.

58 HAMEI. 1989, 169.

dadores y los usureros. Son iliberales y degradantes todas las ganancias de todos los mercenarios, de los cuales se compra la prestación, no el arte; en ellos la mercancía misma es un obligarse a la servidumbre contra un pago. Es también indecorosa la de quien compra a los comerciantes para volver a vender enseguida, y no sacarían beneficio si no recurrieran a las mentiras, y nada hay más vergonzoso que la mentira. Todos los obreros ejercen también una profesión degradante; el trabajo manual no puede tener ningún carácter de nobleza. A continuación, deben tener una aprobación mínima aquellas profesiones destinadas a satisfacer placeres materiales. "Pescaderos y carniceros, cocineros, criadores de pájaros y pescadores", como dice Terencio; añadid, si queréis, a los perfumistas, mimos y bailarines. En cambio, las profesiones en que se encuentra mayor ganancia o gran ventaja, como la medicina, la arquitectura, la enseñanza de las artes liberales, son decorosas por aquellos a cuya condición se añaden. A continuación, el comercio, si se ejerce al detalle, ha de ser considerado indecoroso; si se ejerce al por mayor, puesto que importa muchísimas mercancías de todo lugar y las distribuye a muchos sin recurrir al fraude, no tiene que ser censurado en absoluto; al contrario, quienes, tras haberse saciado de ganancias, o, mejor, están ya satisfechos, si se retiran del puerto al campo, como ya habían vuelto de alta mar al puerto, parece que pueden ser alabados con toda justicia. Pero de todas las ocupaciones orientadas a ganarse el sustento ninguna hay mejor que la agricultura, ninguna es más rentable ni agradable, ninguna es más digna de un hombre y de un ciudadano libre»[59].

No es este el lugar adecuado para analizar de manera detallada el texto citado[60]. De todos modos, es digno de ser señalado el hecho de que Cicerón considere la posesión de la tierra como lo que garantiza, también desde el punto de vista de la ganancia, la mejor condición social. Desprecia, por el contrario, no sólo las profesiones odiosas (como las de aduanero y usurero), sino también, de modo gradual, las múltiples profesiones ligadas a la artesanía, al comercio y al sector servicios. Incluso las «artes» *(artes/artificia)*, como el arte médica y el arte de la construcción, son honorables sólo para *aquellos* a quienes convienen por su condición social. También en este sector prevalece claramente la concepción de la elite romana y, a buen seguro, por el hecho de que estas «artes» eran ejercidas a menudo por griegos (libres, libertos y esclavos). Se presupone que tales «artes» eran ejercidas en vistas a una ganancia, pero no expresan las capacidades de quien vive de sus bienes y de su riqueza. Dión de Prusa[61] nos ofrece una

59 CICERÓN, *Off* 1, 150s.

60 Al respecto, cf. sobre todo FINLEY 1974, 39ss; BRUNT 1973, 26ss. Finley considera que la valoración de Cicerón es un prejuicio muy difundido; GARNSEY 1976, 123 ss piensa de modo diferente; cf. asimismo STRüH 1986, 118-120.

61 DIÓN DE PRUSA, *Or.* 7, 110. Puede verse otros ejemplo relativos al período del Imperio en GRASSL 1982, 101ss.

lista mucho más detallada, de ocupaciones reprobables desde el punto de vista moral. Al hablar de los beneficios derivados de las propiedades agrarias, Cicerón piensa claramente, no en el trabajo agrícola en sí mismo, sino en los propietarios agrícolas libres. También él, de modo similar al Sirácida, debió sentir muy poca estima por el trabajo de los pequeños agricultores, arrendatarios, esclavos o jornaleros. A propósito del trabajo de los campos y del trabajo manual, escribe el Sirácida lo siguiente:

> «La sabiduría del escriba se adquiere en los ratos de ocio, el que se libera de los negocios se hará sabio. ¿Cómo podrá llegar a sabio el que empuña el arado, y alardea de tener por lanza el aguijón, el que conduce bueyes, los arrea mientras trabajan, y no sabe hablar más que de novillos? Se dedica con empeño a abrir surcos, y se desvela cebando terneras. De igual modo el obrero o artesano, que trabaja noche y día; los que graban las efigies de los sellos, y se afanan por variar los detalles, ponen todo su empeño en igualar el modelo, y pasan las noches rematando la obra. También el herrero sentado junto al yunque, atento a los trabajos del hierro; el vapor del fuego le requema la carne, y en el calor de la fragua se fatiga, el ruido del martillo le ensordece, y sus ojos están fijos en el modelo del objeto; se esfuerza por concluir su obra, y pasa sus noches puliendo todos los detalles. Igualmente el alfarero sentado a su tarea, haciendo girar el torno con sus pies, continuamente preocupado por su trabajo, y ocupado en producir un buen número de piezas; con su brazo moldea la arcilla, con sus pies ablanda su dureza; se esfuerza por acabar el barnizado, y pasa sus noches limpiando el horno. Todos éstos confían en sus manos, y cada uno es sabio en su oficio. Sin ellos no se podría construir una ciudad, ni se podría habitar ni circular por ella. Pero no se les busca para el consejo del pueblo, ni ocupan puestos de honor en la asamblea. No se sientan en el sitial del juez, ni comprenden las disposiciones del derecho. No son capaces de enseñar ni de juzgar, ni se cuentan entre los que dicen máximas. Pero ellos aseguran la creación eterna, y su oración tiene por objeto las tareas de su oficio» (Eclo 38,24-39).

A buen seguro, Ben Sirá reconoce un cierto valor al trabajo agrícola y manual (construcción y habitabilidad de las ciudades), pero le parece que este tipo de trabajo lleva aparejado una insuficiente formación (o conocimiento de la Torá) y una falta de poder de decisión en el campo político. «Sólo el que está completamente libre de todas las incumbencias del trabajo manual puede llegar a ser un doctor de la ley y obrar como juez, consejero y expositor de la Escritura. Los labradores, los pastores y los artesanos no son aptos para ello»[62]. Mientras que la perspectiva que aquí se adopta es la del «doctor de la ley/sabio» *(grammateus)*, el texto de Cicerón citado más arriba reflexiona más bien a partir de la situación que caracte-

[62] STADELMANN 1980, *284s.* cf. p. 181-182.

riza la jornada de un (gran) propietario agrícola. A este respecto nos informa una carta de Plinio el Joven a Fusca:

> «Me preguntas cómo paso la jornada de verano en Etruria. Me despierto cuando quiero, habitualmente a las 6, con frecuencia antes, rara vez más tarde... Reflexiono sobre el trabajo que estoy haciendo y lo hago con gran cuidado, como si lo escribiera palabra por palabra y lo corrigiera... Después llamo a mi secretario, le hago abrir las venranas y le dicto lo que he elaborado en la mente... Hacia las 10 o las 11 -no subdivido las horas de manera rígida, precisa-, según aconseje el tiempo, vaya la terraza o al atrio, sigo reflexionando y dicto lo que he pensado. Después, subo a la carroza y también en ella continúo haciendo lo que hago caminando o tendido. La tensión mental permanece, revigorizada por el cambio. A continuación, echo una cabezadita y doy otro paseo; al final leo algún discurso griego o latino, en voz alta y clara, más por el estómago que por la voz; aunque, de todos modos, esto sirve también para fortalecer la voz. Doy un nuevo paseo, vienen después los masajes, la gimnasia y el baño. A la mesa, cuando está mi mujer o un par de amigos, hago leer algún libro; tras la cena, la comedia o el sonido del laúd; doy, a continuación, un paseo con mi gente, que incluye también a hombres cultos. De este modo transcurre la velada en discursos varios y agradables, y hasta el día más largo pasa como un soplo... A veces voy a cazar, aunque nunca sin mi mesita para escribir, gracias a ella, aunque no cace nada, siempre llevo a casa algo... También dedico algún tiempo a mis arrendatarios *(coloni),* aunque, según ellos, no el suficiente; sus quejas labriegas despiertan en mí el deseo de pensar en nuestras ciencias *(litterae)* yen las actividades *(opera)* de la ciudad»[63].

Aunque no debe minimizarse la importancia de la actividad literaria de Plinio, su jornada recuerda más bien las posibilidades ofrecidas por la sociedad utópica soñada por Karl Marx. Para Plinio, el trabajo es su actividad de escritor o su preocupación por la ciencia o el dejarse implicar en las *opera* (asuntos políticos) de la ciudad. Las mismas relaciones del gran terrateniente con los propios arrendatarios parecen reducidas al mínimo y consideradas como un fastidio. De Plinio no obtenemos, por consiguiente, gran cosa en vistas a elaborar una visión general del trabajo en la Antigüedad.

Al describir, de manera breve, el trabajo en las sociedades antiguas, nos limitamos aquí, en gran parte, a actividades que se pueden distinguir ulteriormente, sin duda, entre más nobles y menos nobles, pero que son radicalmente distintas de las ocupaciones de la elite. Desde el punto de vista terminológico, para indicar las tareas y las ocupaciones del estrato superior se usan, sobre todo, los términos latinos de *industria, munus, occupatio, officium* y *tractatio,* mientras que para indicar los trabajos destinados a procurarse el sustento se emplean, sobre todo, los términos *ars, artificium,*

[63] PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 9, 36.

labor, negotium, opera, opus y *quaestus*[64]. A estos corresponden términos griegos como *ponos* (fatiga, esfuerzo), *kopos* (fatiga, afán, incómodo), *mochthos* (trabajo pesado, fatigoso), *ergasia* (trabajo cotidiano) y sus derivados.

Pero examinemos ahora de más cerca el trabajo agrícola y el trabajo urbano.

2.1.3. Trabajo agrícola: agricultores directos, arrendatarios, esclavos, jornaleros

El *trabajo agrícola* estaba considerado como el compendio de todos los trabajos65. El sector agrícola era también el que absorbía la mayor parte de la fuerza de trabajo. Como es natural, la demanda de trabajadores era mayor en el tiempo de la cosecha. El trabajo agrícola era desarrollado por agricultores (directos), junto con los miembros de sus familias (incluidos las mujeres y los niños), arrendatarios, trabajadores asalariados o jornaleros y esclavos. A este respecto, es preciso observar que, a causa de la concentración de las propiedades rústicas, el número de los agricultores directos estaba en constante disminución, al tiempo que crecía, de manera proporcional, el de los trabajadores asalariados y el de los arrendatarios. Naturalmente, en los pueblos había también artesanos, como carpinteros, zapateros, herreros, etc. En ciertos casos, estos se procuraban el sustento trabajando en las ciudades próximas (es posible que este fuera precisamente el caso de Jesús)66; y viceversa, una parte de la población urbana se procuraba el sustento cultivando los campos situados en las cercanías de la ciudad de residencia[67]. En el caso de los agricultores directos preponderaban, con mucho, las empresas familiares, y el trabajo de los esclavos no desempeñaba un papel preeminente ni siquiera en las grandes propiedades rústicas (con excepción de Italia y Sicilia)68. Es verdad, sin duda, que Catón el Viejo, Varrón y Columela, es decir, los escritores latinos antiguos que escribieron tratados o manuales de agricultura, «piensan esencialmente en un cultivo de la tierra realizado por esclavos»6?, pero Columela (nacido a comienzos del siglo 1), por ejemplo, considera que, para el cultivo de terrenos alejados y poco rentables, es mejor recurrir al empleo de

64 EICHENAUER 1988, 15.

65 BROCKMEYER 1968; cf. también KOLENOO 1991, 227ss.

66 A este respecto, cf., más adelante, pp. 275ss.

67 Para Jerusalén, BEN-DAVID 1974,370 nota 185.

68 GARNSEY 1975, 226s; bibliografía ulterior en ID. 233 nota 8; cf. ALFOLDY 31984, 121.

69 MARTIN 1981, 220. Como es natural, no podemos aceptar su afirmación de que «sobre todo Columela rechazó cualquier otro sistema».

arrendatarios libres que a administradores procedentes del grupo de los esclavos[70]. Ahora bien, en el plano de la realidad, al menos en el siglo 1 d.C., las cosas se presentaban también de una manera distinta. Así, parece ser que Plinio el Joven, gran terrateniente, empleaba sólo arrendatarios *(coloni).* Por desgracia, no poseemos datos más precisos sobre el porcentaje de esclavos y de colonos empleados en la agricultura. «De todos modos, la tendencia es evidente; crecía el número de los colonos, aunque no siempre era fácil encontrar este tipo particular de trabajadores (también Plinio el Joven[71] habla de *penuria colonorum,* de escasez de colonos)»[72]. Más importantes eran los asalariados (libres), especialmente en el momento de la cosecha. Catón el Viejo (234-149 a.e.) subraya su papel, cuando, entre los requisitos previos para la compra de una *villa,* recuerda la disponibilidad de un número suficiente de trabajadores en las proximidades[73]. Varrón (nacido el 116 a.c.) recomienda a sus lectores que empleen para los trabajos agrícolas insalubres y peligrosos a jornaleros en vez de esclavos, por ser la posible muerte de jornalero menos onerosa, desde el punto de vista económico, que la de un esclavo[74]. Parece ser que los jornaleros fueron empleados sólo en propiedades rústicas más bien grandes. En las más pequeñas el trabajo se repartía entre los miembros de la familia, distinguiendo, en principio, entre las tareas de los hombres, de las mujeres y de los hijos (o de los esclavos). Los hombres estaban ocupados todo el año en el cultivo de la tierra; las mujeres se ocupaban de preparar la comida, la ropa y atendían a la educación de los hijos. Sin embargo, en el tiempo de la cosecha también las mujeres y los hijos (mayores) echaban una mano en los trabajos del campo. La ley de la reciprocidad, vigente entre todas las familias del pueblo, brindaba una ayuda más. Se trataba de la ayuda recíproca que se prestaban los habitantes de un mismo pueblo, poniendo a disposición de los demás recursos materiales (simientes, por ejemplo), herramientas de trabajo (incluidos los animales de tiro) y fuerza de trabajo, en vistas a recibir lo mismo a cambio en el momento oportuno[75]. Las propiedades agrícolas más pequeñas eran, por consiguiente, empresas de régimen familiar.

• Número de ocupados y extensión de las propiedades rústicas

Con respecto al número de trabajadores necesarios para el cultivo de las grandes fincas rústicas, Duncan-Jones ha reunido las informaciones

70 COLUMELA, *De re rustica* 1, *74ss.*
71 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 3,19,7.
72 KOLENDO 1991, 240.
73 CATÓN EL VIEJO, *De agricultura* 1, 3.
74 VARRÓN, *Rerum rusticarum* 1, 17,2.
75 Sobre este tema, cf. también, más adelante, pp. *55ss.*

que nos ofrecen los escritores antiguos[76]. Así, según Catón el Viejo[77], una plantación de olivos de 240 *iugera* (unas 60 hectáreas) requería 13 trabajadores, distribuidos de este modo: 1 *vilicus* (vigilante), 1 *vilica* (ama de casa), 5 trabajadores no especializados, 3 aradores, 1 arriero, 1 pastor y 1 porquerizo. Parece ser que la viña requería un mayor número de trabajadores: 100 *iugera* (unas 25 hectáreas) necesitaban un pelotón de 16 trabajadores[78]. Los datos que nos proporcionan los escritores antiguos sobre el promedio de trabajadores necesarios para el cultivo de la tierra no destinada a cultivos particulares indican 1 trabajador por cada 7-10 *iugera*[79]. Las superficies que hemos citado pueden valer también como valores medios para las empresas agrícolas medianas[80]. Horacio poseía una pequeña finca *(agellus)* de unas 50 hectáreas en la que vivían unas cinco familias de arrendatarios[81]. Sólo en raras ocasiones se poseía grandes extensiones de tierras contiguas *(latifimdia);* en general, las propiedades, incluidas las de los grandes terratenientes, estaban constituidas por un conjunto de diferentes fincas de mediana extensión (en torno a las 150-200 *iugera)*[82]. Sobre la base de estos valores podemos concluir que ni siquiera en las fincas de mediana extensión superaban las personas ocupadas el número de 10-30 de media por unidad.

CUADRO 1. *Extensión de la propiedad y ocupación*

	EXTENSIÓN DE LA PROPIEDAD	TIPO DE CULTIVO	NÚMERO DE PERSONAS OCUPADAS
Catón el Viejo	*240 iugera* (60 ha.) *100 iugera* (25 ha.)	olivos viña	13 personas 16 personas
Horacio	*200 iugera* (50 ha.)	cultivos mixtos	5 familias
Promedio	*7-10 iugera*	cultivos mixtos	1 persona

76 DUNCAN-JONES 21982, *327ss;* cf. ID. 1976, *7ss.*
77 CATÓN EL VIEJO, *De agricultura* 10, 1.
78 CATÓN EL VIEJO, *De agricultura* 11, 1.
79 DUNCAN-JONES 31982, 327.
80 GARNSEY-SALLER 1989, 98.
81 MARTIN 1981,201.
82 BLEICKEN '1981, II, 57.

2.1.4. *El trabajo en las ciudades: artesanos y comerciantes*

Ya hemos dicho que la *ciudad antigua* era un centro de consumo. En efecto, en las ciudades, que era donde habitaba el estrato superior rico de los terratenientes, confluía, en forma de cosechas o de tasas, una parte de los productos agrícolas, de los que tenían una absoluta necesidad[83]. Como no podía ser de otro modo, también los estratos inferiores de la población urbana dependían de los productos agrícolas para sus necesidades alimentarias. Ahora bien, la tesis de la ciudad antigua como «ciudad de consumidores», a diferencia de la ciudad medieval entendida como centro de producción -tesis propuesta a partir de Sombart y Weber especialmente por Finley[84]–, no ha de ser entendida en el sentido de que en las ciudades antiguas no hubiera comercio y artesanado. Al contrario, en los centros urbanos del Imperio romano encontramos un elevado grado de especialización del trabajo[85]. Además de los artesanos, desempeñaban un papel importante los comerciantes[86]. En el sector de servicios, más consumidor que productor, encontramos las más diversas profesiones: enseñantes, médicos, barberos, personal subalterno de las instituciones públicas (en las termas, por ejemplo). Pero tampoco hemos de olvidar a las personas empleadas en las administraciones ciudadanas, que ejercían tareas semipolicíacas (por ejemplo, los lictores) o financieras y económicas. Entre estos figuraban también algunos esclavos. Por lo demás, en casi todos los sectores relacionados con el empleo encontramos también mujeres[87].

a) Artesanos

El trabajo urbano se caracterizaba sobre todo por la actividad artesanal, ligada siempre, en principio, al pequeño comercio. En este campo podemos distinguir más de cien profesiones especializadas. Como es natural, además de mostrar el nivel de pericia alcanzado, esta enorme especialización es también índice de una formación orientada a cualificaciones más bien unilaterales. Las múltiples actividades desarrolladas hoy por un herrero estaban distribuidas, en la actividad artesanal antigua, entre diversas profesiones autónomas: «El *scutarius* fabrica escudos, el *lanternarius* linternas, el *vascularius* recipientes, el *gladiarius* espadas y el *cultrarius* cuchillos»[88]. Obvia-

83 Cf. al respecto, también GARNSEY-SALLER 1989, *72s;* SCHNEIDER 1981a.

84 FINLEY 1981a; 1977, 305ss.

85 Cf. sobre este punto, por ejemplo, las especializaciones en la pequeña industria en BEN-DAVID 1974, *149s.*

86 Cf. más adelante, el parágrafo dedicado precisamente a los comerciantes (pp. 52-54).

87 Sobre las mujeres, véase la *cuarta parte.*

88 MOREL 1991, 258. Para el artesanado antiguo, cf. BURFORD 1972: GARNSEY (ed.) 1980.

mente, no podemos ocuparnos aquí de manera detallada de cada profesi6n. A buen seguro, predominaban con mucho las pequeñas empresas de régimen familiar, con la colaboraci6n, en caso necesario, de uno o dos obreros asalariados o esclavos. Las empresas más grandes, designadas a menudo con el término «manufacturas», constituían la excepci6n. Así sabemos, por ejemplo, que, en Arezzo, un tal Rasinius y P. Cornelius poseían haciendas en las que trabajaban 60 y 57 esclavos, respectivamente[89]. Es posible que en las grandes haciendas, en ciertos casos, se consiguieran enormes ganancias con el trabajo artesanal, pero en las haciendas más pequeñas, y especialmente en las muy pequeñas, las ganancias debieron ser, ciertamente, modestas. El comercio y la pequeña industrial desempeñaban, por consiguiente, un papel subordinado y contribuían s610 de una manera marginal al producto global de la sociedad[90]. A pesar de todo, es legítimo pensar que algunas de ellas recibían gran parte de sus ingresos precisamente de la actividad artesanal[91]. Algunas ciudades habían alcanzado renombre por sus característicos productos artesanales. Escribía Cat6n el Viejo en el siglo 11 a.e.:

> «Se compran túnicas, togas, batas y zapatos en Roma; campanas de chimenea, utensilios de hierro, hoces, azadas, azadones, hachas, armaduras, adornos y cadenitas en Cales o Minturno; azadas en Venafro; carros y martillos en Suessa y Lucania; ollas y escudillas en Alba y en Roma; ladrillos y baldosas en Venafro, prensas para las aceitunas en Pompeya y en Rufrio de Nola; clavos y pértigas en Roma; cubos, recipientes para el aceite, para el agua, para el vino y otras vasijas de cobre en Capua y Nola; canastos para la cosecha, cables y todo tipo de jarcias en Capua; los cestos romanos en Suessa y Cassio»92.

Es difícil pensar que se pudieran sacar beneficios con la fabricaci6n, tecnológicamente racionalizada, de grandes cantidades de ciertos productos. A lo sumo se podía obtener alguna ganancia (por lo general muy modesta) con el trabajo de los miembros de la familia, de los esclavos o de los jornaleros. En este campo, la familia debía tener como objetivo la consecuci6n de la autonomía, produciendo en cuanto fuera posible dentro de ella el alimento, la ropa y las herramientas que necesitaba. Por eso predominaba, sin duda, el pequeño artesanado. Las manufacturas que producían para la «exportación» o tenían al menos cierta importancia regional o suprarregional, eran muy pocas. «En los mercados suprarregionales s610 podían consolidarse las mercancías de gran calidad, cuya fabricación requería una particular pericia, así como el conocimiento de determinados procedimientos (vidrio de Siria,

89 Cf. sólo MOREL 1991, 263.

90 Esta es hoy la opinión dominante, avalada por las investigaciones de Jones y Finley.

91 MOREL 1991, 262; KIPPENBERG 1991,228.

92 COWELL 1956, 79; citado por LENSKI 1977, 274s.

telas de Oriente, cerámica de Arezzo). Es típico de la economía romana el hecho de que hasta en importantes centros de producción, como Arezzo, eran raras las manufacturas que contaban con más de 50 esclavos»[93]. Parece ser que hubo mayor producción de vajilla y textil. Los artesanos itinerantes -como el apóstol Pablo, por ejemplo- garantizaban la difusión de habilidades particulares y, como especialistas en un determinado campo, siempre eran bien recibidos. El artesanado y la pequeña industria estaban estrechamente ligados al pequeño comercio, que, a veces, en las empresas mayores, era desarrollado por personas que se dedicaban expresamente a esa finalidad.

b) Sectores de actividad del artesanado urbano

Como es natural, era sobre todo la intensa actividad de la construcción urbana la que reclamaba todo tipo de trabajos artesanales: construcción de casas privadas, de edificios públicos (templo, anfiteatro) y de infraestructuras (puentes, acueductos, calzadas). Lo afirma, entre otros, Plutarco[94], el cual considera particularmente remunerativa para todo tipo de obreros la actividad de las construcciones públicas. También Herodes el Grande, con sus ambiciosos proyectos de construcción (entre ellos el templo de Jerusalén), dio trabajo a muchos artesanos. Según Flavio Josefa, los 18.000 obreros que se quedaron sin trabajo al término de la construcción del nuevo templo de Herodes fueron empleados por Agripa II en el adoquinado marmóreo de las calles de Jerusalén[95]. La cifra es probablemente exagerada, si pensamos que Craso, uno de los mayores constructores de la Antigüedad, empleó sólo a unos 500 maestros de obras y obreros. Naturalmente, para los acabados de las suntuosas construcciones herodianas hacían falta también orfebres y plateros. Había muchas personas empleadas también en el aprovisionamiento de los productos necesarios para la vida diaria de la población urbana: alimentación (panaderos, carniceros, etc.); vestuario (hiladores, tejedores, bataneros, curtidores, sastres, etc.); alojamiento (alfareros, carreteros, carpinteros, albañiles, etc.). Tampoco hemos de olvidar a los artistas (joyeros, alfareros, etc.) o las empresas suministradores de servicios (por ejemplo: los barberos, posaderos, personas empleadas en las termas). El número y la consistencia de las empresas artesanas correspondían, claro está, a las dimensiones de la ciudad. Veamos un ejemplo en lo que se refiere a Roma:

> «Las panaderías tenían una gran importancia para las necesidades alimentarias de la ciudad, porque el pan era el alimento principal de las poblaciones urbanas del *Imperium romanum;* en las panaderías se cocía el pan, pero se molía también los cereales, empleando asnos para hacer girar la muela. Para hacernos una idea de lo que era una gran panadería de

'1' SCHNEIDER 1981b, 106s.
94 PLUTARCO, *Peridl'J* 12,4.
95 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 'J, 7.

Roma basta con observar los bajorrelieves del monumento fúnebre de Eurisace: la preparación del pan estaba subdividida ya en diferentes procesos y el trabajo de los esclavos estaba delimitado. Los esclavos realizaban un determinado trabajo durante todo el día; algunos se ocupaban del molino, otros amasaban la harina y hacían el pan. Apenas listo, el pan era llevado por mozos a una balanza, donde era pesado y entregado a los funcionarios de la ciudad de Roma... Es digna de ser señalada también, en el monumento fúnebre de Eurisace, la distinción entre los esclavos que trabajan y los vigilantes que destacan por su ropa más cuidada»96.

Esta gran panadería de Roma era, sin duda, una excepción. También en el campo de la pequeña industria predominaba la empresa de régimen familiar, con la colaboración, en caso necesario, de algunos esclavos u obreros asalariados. Los artesanos locales suministraban a las ciudades de los productos que necesitaban, por lo que tampoco necesitaban recurrir a improbables mercados suprarregionales en este campo.

e) Comerciantes

Sobre el intercambio de mercancías volveremos más adelante[97]. Aquí nos vamos a limitar a exponer algunas consideraciones sobre el comercio en cuanto sector de la organización urbana del trabajo.

Antes que nada, vamos a presentar algunas observaciones sobre el modo en que los antiguos *valoraban* el comercio. El texto de Cicerón que hemos citado más arriba[98] pone claramente de manifiesto la existencia de prejuicios asimismo respecto a los pequeños comerciantes e intermediarios comerciales. Estos últimos merecían el desprecio por el hecho de «comprar a los comerciantes para volver a vender enseguida, y no sacarían beneficio si no recurrieran a las mentiras». Según Cicerón, no hay que despreciar el pequeño comercio. Al contrario, incluso debemos alabar al gran comercio, basado en la inversión de grandes capitales, «puesto que importa muchísimas mercancías de todo lugar y las distribuye a muchos sin recurrir al fraude». Ya el simple empleo del término trabajo es problemático en el sector del comercio. En este caso es, ciertamente, más correcto hablar de actividad, dado que en la Antigüedad estaba muy difundido el prejuicio según el cual el comerciante no desarrollaba propiamente un trabajo, sino que se limitaba a aumentar en su provecho el precio de las mercancías. En la Antigüedad no se conocía la interacción entre la oferta y la demanda, que, según la doctrina de la economía política sobre el margen de beneficio, determina el precio[99]. El comercio no era considerado como un trabajo (en el sentido

96 SCHNEIDER 1981b, 127.
97 Cf., más adelante, parágrafo 2.2.
98 Cf., más arriba, pp. 42ss.
99 Cf., a este respecto, las consideraciones de VEYNE 1988, 123.

del término latino *labor* o del término griego *ponos);* se estaba dispuesto a reconocerle, a lo sumo, los peligros corridos por los comerciantes (por ejemplo, en sus viajes al exterior y, sobre todo, en los viajes por mar) o la posibilidad de tropezar con un mal negocio[100]. Los que eran objeto de desprecio especialmente eran los pequeños comerciantes y los intermediarios. Pero tampoco el juicio reservado a los grandes comerciantes era siempre y en todas partes positivo. Platón pone en el mismo plano a los grandes y a los pequeños comerciantes (ya los posaderos), al mismo tiempo que considera importante y honorable el comercio en sí mismo, mientras no se haga un mal uso de él en vistas al propio beneficio *(Leg.* 918b-d). La sospecha de que los comerciantes eran gandules, gente que aumentaba el precio de las mercancías sin incrementar su valor, iba a la par con los prejuicios étnicos. Puesto que el comercio a larga distancia comportaba una actividad «internacional», los contactos con los comerciantes extranjeros llevaban fácilmente a atribuir a toda la población del país de donde procedían los rasgos negativos propios del ambiente del comercio. Ya Homero presenta a los fenicios como comerciantes y ladrones (10 mismo hace Herodoto). César acusa a los galos de adorar sobre todo a Mercurio, el dios del comercio y de los ladrones. También se describe a los habitantes de Siria como ávidos comerciantes. En la Baja Antigüedad cayó sobre los judíos esta sospecha y se les ha quedado pegada hasta nuestros días[101].

En las fuentes antiguas, junto al desprecio hacia los comerciantes, considerados como ávidos y engañadores, encontramos la idealización del así llamado cambio «mudo». Cuenta Herodoto que se habría desarrollado un comercio como este entre los cartagineses y los habitantes de la franja costera de «Libia». Los cartagineses depositaban sus productos sobre la playa, volvían a sus naves y hacían señales de humo. Entonces venían los habitantes de la costa y depositaban sobre la playa oro a cambio de las mercancías. Cuando la cantidad de oro depositada sobre la playa se consideraba congrua, los cartagineses recogían el oro y los habitantes de la costa las mercancías[102]. Cosas parecidas cuenta también Filostrato sobre el comercio desarrollado entre los etíopes y los egipcios[103]. La realidad, como es natural, era muy distinta.

Es preciso establecer una clara distinción entre los pequeños comerciantes *(kapelos, tabernarius),* que estaban en estrecha relación sobre todo con la pequeña industria artesanal, y los grandes comerciantes *(emporos,*

100 ef. sobre este tema y sobre los comerciantes en general, el artículo extremadamente informado de GIARDINA 1991, 277ss; cf. asimismo GARNSEY-HoPKINS-WHITTAKER (eds.) 1983.

1111 (;IARIlINA 199\, 279.

102 HERODOTO, *Historia* 9, 196.

111.\ FILOSTRATO, *Vida de Apolonio* 6, 2.

mercator). Estaban, además, los comerciantes ambulantes. El gran comercio era, en principio, el comercio a larga distancia. Como es evidente, la vida cotidiana se caracterizaba por el comercio local. MacMullen estima que este representaba las «tres cuartas partes del valor de todas las mercancías intercambiadas en el marco de toda la economía»[104]. Se desarrollaba en las ciudades y en los pueblos, aunque también en ciertas localidades rurales donde confluían los agricultores en los días de mercado. Al parecer en estos mercados también tenían una parte activa las mujeres. Como no podía ser de otro modo, estas se encontraban presentes y se mostraban activas también en los mercados de las ciudades. En esta últimas, junto a las pequeñas industrias dedicadas a la comercialización, había también comerciantes especializados en la venta de determinadas mercancías (productos textiles, cerámica, objetos de madera).

d) Volumen del comercio

Pero ¿cuál era el volumen de las mercancías intercambiadas? El comercio presupone, por una parte, una producción excedentaria, no empleada para las propias necesidades y, por otra, la correspondiente demanda. Al parecer, gran parte de la población vivía en condiciones de gran pobreza. Como es obvio, esta pobreza generalizada impedía cualquier demanda consistente de mercancías. Por otro lado, las capacidades tecnológicas ponían unos límites precisos a cualquier producción a gran escala. Ni siquiera los estudiosos que asignan un mayor volumen de intercambios al comercio suprarregional consideran que hubiera intercambios regulares y consistentes, por ejemplo entre las regiones agrícolas y los centros de producción artesanal[105]. En todo caso, el transporte y el comercio se justificaban sólo para las mercancías que faltaban en ciertas regiones, y como es natural y sobre todo en las ciudades. Por lo que se refiere a estas últimas, se trataba especialmente de mercancías alimentarias (ciertamente cereales y aceite, aunque también el vino y la sal). Además de estas mercancías hacían falta también ciertos materiales: metales, madera para la construcción, leña para el fuego, etc. De todos modos, los productos más necesarios para las ciudades corrían a cargo de los artesanos locales, por lo que prácticamente no había ninguna necesidad de proveerse de productos artesanales en el ámbito suprarregiona1. Por otro lado, el papel subordinado del comercio y de la pequeña industria se justifica también por la escasa consideración social de que gozaban estos dos sectores. Como ya hemos visto, ni los comerciantes ni los artesanos pertenecían, normalmente, al estrato superior de la población urbana.

104 MACMULLEN 1981b, 280.
105 HOPKINS 1978, 37ss.

2.2. *Distribución: reciprocidad, redistribución y mercado*

En principio, podemos distinguir tres tipos de intercambio, esto es, de distribución o movimiento de mercancías y de servicios[106]. A este respecto siguen siendo fundamentales sobre todo las consideraciones hechas por Polanyi (y después por Sahlins)[107]. Distingue entre *reciprocidad, redistribución* e *intercambio de mercado*[108]. A estas tres instituciones económicas ha añadido después la economía doméstica (pero aquí consideramos los mecanismos de distribución en el seno de la familia o el clan como una modalidad de reciprocidad familiar). Esta distinción nos permite darnos cuenta de los mecanismos fundamentales de la distribución de las sociedades mediterráneas del siglo 1 d.C., así como del fundamento de los desequilibrios sociales estrictamente ligados a ellos.

2.2.1. *Reciprocidad*

La modalidad más elemental de intercambio de bienes es la *reciprocidad*, es decir, el intercambio de dones entre individuos, casas (familias) o clan (parientes). Esta red de prestaciones recíprocas entre personas y grupos de condición social equivalente se basa, en última instancia, en la reciprocidad *(quid pro quo)* y no mira a la ganancia *(reciprocidad equilibrada).* La reciprocidad presupone, por tanto, en principio, simetría o equilibrio en el intercambio y está ligada a un delicado «cálculo» de las prestaciones recíprocas. No es siempre necesario que la correspondencia entre las equivalencias sea directa; el donante puede ser recompensado asimismo (de forma diferida) por el prestigio o la lealtad (por ejemplo, en la relación patrón-cliente). Esta modalidad de intercambio recibe el nombre de *reciprocidad general.* Si bien en la reciprocidad general existe un cierto retraso en el equilibrio del *quid pro quo,* en la *reciprocidad negativa* el equilibrio está ausente por completo; en este tipo de reciprocidad no domina, en efecto, el *ethos* de la «regla dorada», sino el interés en hacer a otro lo que uno no quiere que le hagan a él mismo. Es el *ethos* de la enemistad en relación con los enemigos o con todos los grupos de personas que no entran en las relaciones de reciprocidad[109]. Así, por ejemplo, la modalidad de la reciprocidad equilibrada está asegura en el interior de un círculo restringido de personas -familia, familia extensa, parientes

106 Breve síntesis en VIVELO 1988, *186ss.*

107 POLANYI 1968; 1979; cf., sobre este tema, también SAHLINS 1965, 139-236. Shalins especifica el modelo de Polanyi, distinguiendo entre reciprocidad equilibrada (*balanced*), general y negativa. No nos ha convencido verdaderamente la crítica realizada a Polanyi por VEYNE 1988, 67ss.

108 Sobre esto, HUMPHREYS 1979, *47ss.*

109 A este respecto, por ejemplo, SAHLINS 1965, *148s;* OAKMAN 1986, 78.

o incluso vecinos-, pero no se extiende a los extraños. Con respecto a ellos está vigente en particular la modalidad de la reciprocidad *negativa,* en la que es posible perseguir asimismo el interés personal y el beneficio.

La reciprocidad caracteriza sobre todo a las sociedades tribales, aunque podemos encontrarla asimismo en las sociedades del Imperio romano, de modo especial en las áreas rurales, donde la subsistencia, sometida a un riesgo potencial, y una acentuada falta de dinero favorecían la recíproca solidaridad. Esta se orientaba en especial a (pequeños) bienes y prestaciones de trabajo entre las familias y grupos de parientes[110]. Por otra parte, en el ámbito, a este sistema le correspondía la conciencia de una limitada cantidad de bienes *(limited goods)* disponibles en una determinada estructura social y la correspondiente aparición de la envidia social. Esto ocurría en la medida en que el vecino, relativamente más rico, poseía una cantidad mayor, haciendo que faltara y no fuera ya accesible, precisamente a causa de su limitada cantidad, a la persona relativamente más pobre[111]. Encontramos también una modalidad más o menos rudimentaria de reciprocidad general en las relaciones sociales entre grupos de parientes próximos y entre patronos y clientes. La idea que subyace en la relación entre patrón y cliente es que una personalidad fuerte *(patronus)* ejerce su propia influencia sobre las personas de condición social inferior que de ella dependen *(clientela),* obteniendo a cambio su lealtad en el campo político o económico.

De ahí que, sobre todo en las áreas rurales, reinara la reciprocidad entendida en su sentido más general, mientras que, fuera de la solidaridad entre los habitantes de un mismo pueblo o entre parientes, la reciprocidad negativa permitía hacer muy pocas ganancias con aquellos que no eran parientes y con los extraños[112]. El cuadro 2 de la página contigua presenta cuatro modalidades de reciprocidad (familiar, equilibrada, general y negativa), indicando las personas (o grupos) potencialmente interesados de cualquier tipo y, junto a ellos, los posibles testimonios de solidaridad y las connotaciones éticas y las formas sociales que aparecen en este contexto.

2.2.2. Redistribución

Mientras que en el plano de la reciprocidad no se puede hablar aún verdaderamente de reparto de bienes y prestaciones -lo que hace también prácticamente imposible el desarrollo de una dinámica económica-, la dis-

110 Cf. OAKMAN 1986, 66.
111 GREGORY 1975, MALINA 1993, 8855.
112 Cf., a este respecto, también OAKMAN 1991b, 156.

CUADRO 2. *Modalidades de reciprocidad*

Tipo de solidaridad	Connotaciones éticas	Formas sociales
	Reciprocidad familiar casa - parentela - clan *(oikos-syngeneis)*	
		Amor fraterno
	Reciprocidad equilibrada (misma condición social - relación simétrica) habitantes de un mismo pueblo - vecinos - amigos *(geitones - plesion - philof)*	
Favores en general como préstamos (bienes - servicios) Invitaciones o contratos formales como: contratos cooperativos comprar/vender matrimonio	Amor al prójimo Amor a los amigos Hacer el bien/favores *(kalon poieinlagathopoiein)* Hospitalidad	
	Reciprocidad general (condición social diferente – relación asimétrica) patrón-cliente o maestro-discípulo o rico-pobre	
Favores en general (aunque el cliente no puede recompensar al semejante con algo semejante: ofrece honores y lealtad o apoyo político o información, etc.)	Patrón-cliente Seguidores/discípulos Misericordia *(eleosleleos poiein)* Limosnas *(eleemosyne)*	
Relación con Dios/dioses	Amor a Dios *(eusebeia/pistis)*	
	Reciprocidad negativa forasteros - enemigos *(xenoi - echtroi)*	
		Hospitalidad a los enemigos

tribución hace posible asimismo el reparto y favorece con ello la aparición de mayores desequilibrios sociales. La *redistribución* se basa en el principio de la recogida centralizada o institucionalizada de los bienes y de su (re)distribución. En sus formas primitivas se presenta como distribución del producto de la caza o de la cosecha obtenida con la aportación de todos. Pero desde el momento en que un jefe de tribu controla la distribución, se producen en ciertos casos desequilibrios. La institucionalización del control sobre la distribución puede ser confiada, a continuación, a centros administrativos (templo, rey, terrateniente, encargado del cobro

de las tasas, etc.) y desarrollarse en un sistema de impuestos, garantizados o aplicados por el estado en forma de arriendos, aduanas y tasas, tributos, diezmos, etc. Se trata de un sistema extendido a las propiedades mobiliarias e inmobiliarias, a las personas físicas (capitación) y a los animales, así como al rendimiento del trabajo y de los servicios. Los beneficiarios pueden ser instituciones estatales o religiosas, aunque también privadas.

En el caso de una sociedad agrícola, el proceso de redistribución produce una concentración creciente de la posesión de la tierra y de la riqueza y, en consecuencia, un número cada vez mayor de arrendatarios pobres y dependientes. El crecimiento de la jerarquización social o la desigualdad entre el que está arriba y el que está abajo, así como el antagonismo entre los diferentes estratos sociales son directamente proporcionales a la medida en que el poder de hecho y/o legalmente instituido favorece a unos pocos privilegiados con perjuicio de todos los otros. En las sociedades mediterráneas del Imperio romano fue, ciertamente y sobre todo, el sistema de redistribución el que produjo y perpetuó la enorme concentración de *poder* y *riqueza* en manos del restringido estrato superior de los centros urbanos, condenando así a la pobreza y a un creciente empobrecimiento, especialmente en las zonas rurales, a la gran masa de la población. Los centros del sistema de redistribución -el estado romano en cuanto tal, los emperadores y la casa imperial, la nobleza senatorial y caballeresca, los decuriones en las ciudades, los (grandes) contratistas de los impuestos, etc.- eran también, en principio, los terratenientes y los grandes latifundistas, los cuales, mediante la concesión en arriendo y la administración de sus propiedades rústicas, más o menos extensas, disponían de una producción que excedía las necesidades de sus respectivas familias, y les permitía, a través de la penetración en el mercado, obtener ulteriores beneficios. Existen, pues, buenas razones para afirmar que, desde el punto de vista de la elite, el sistema de intercambio dominante era la redistribución. Eso significa que los impuestos y las rentas de los arriendos fluían desde los productores agrícolas hacia las ciudades y terminaban, en particular, en manos de la elite[113]. Se calcula, por ejemplo, que bajo el emperador Vespasiano los ingresos del estado ascendieron anualmente a cerca de 1,2-1,5 miles de millones de sestercios.

2.2.3. Mercado

El *intercambio a través del mercado* presupone la organización correspondiente y la garantía que proporciona el derecho y el estado. De este modo, se asegura el intercambio de recursos, mercancías, trabajo y servi-

113 Cf. también OAKMAN 1991b, 156.

cios, así como el de bienes inmuebles, con un valor equivalente -normalmente el dinero-, así como, en principio, también el conocimiento de la escritura. El intercambio a través del mercado[114] está ligado, por lo general, a ciertas localidades, aunque, considerando todos los aspectos, el término es más bien una abstracción que indica algo así como «arena de cambio» *(exchange arena),* un sistema que elabora los precios, los cuales regulan, a su vez, la oferta y la demanda. Los mercados se interesan no tanto por el intercambio en cuanto tal, sino más bien por la ganancia o el beneficio que los compradores y los vendedores que en él participan pueden o piensan poder obtener del intercambio. En este caso, son los intereses económicos los que estimulan especialmente la actividad económica. Pero los mercados entendidos *en este sentido* eran prácticamente inexistentes en las antiguas sociedades de la cuenca mediterránea. En especial la compraventa de terrenos era extremadamente reducida, puesto que los derechos de propiedad -tanto de las instituciones como de las personas privadas- se transmitían, normalmente, por vía administrativa (instituciones) o hereditaria (familias). Por lo que respecta a la posesión de la tierra, los grandes cambios se debían sobre todo a las herencias y a las conquistas, aunque también se llevaban a cabo mediante la progresiva anexión de las propiedades que los cultivadores directores se veían obligados a ceder para hacer frente a sus deudas.

En las sociedades antiguas no existía *mercado laboral* -en el sentido moderno del término-, si prescindimos del mercado de esclavos y del empleo estacional de trabajadores libres asalariados (cf., por ejemplo, Mt 20,1ss). La demanda de mano de obra en las zonas rurales se limitaba, en principio, al periodo de la cosecha y estaba relacionada, sobre todo, con las grandes propiedades. En las pequeñas propiedades de régimen familiar se movilizaban todos los miembros de la familia y se practicaba el intercambio recíproco de la mano de obra. Es dificil que el mercado de esclavos, dado el coste más bien alto de un esclavo -Alfoldy calcula un coste medio que oscila entre los 800 y los 2.500 sestercios, según la edad, el sexo y la formación del esclavo[115]- pudiera tener importancia económica. La preponderancia de la economía de subsistencia, las malas condiciones de los transportes y el escaso poder adquisitivo de las masas populares reducían también la importancia económica de los *mercados de productos,* donde sólo se podían vender aquellas cosas que la gente no podía producir directamente en casa[116]. Sólo el suministro de las mercancías alimentarias fundamentales a la población urbana representaba un factor comercial más relevante y producía una acción de torbellino que

[114] Sobre lo que sigue, el'. CARNEY 1975, 176ss.
[115] ALFÖLDY ')')H4, 117.
[116] A este respecto, es fundamental JONES 1981, 48ss.

transformaba las ciudades en centros de consumo. En este sector que se ocupaba de garantizar el abastecimiento de las mercancías alimentarias necesarias a la ciudad, un sector muy sensible desde el punto de vista político, no faltaba nunca la intervención y la vigilancia del estado. Escribe Jones:

> «Desde el punto de vista económico, la mayor preocupación de cada ciudad consistía en vigilar para que los productos alimentarios de base, sobre todo el pan, fueran introducidos en el mercado a precios razonables. Esta era una de las máximas competencias de los *aediles* o *agoranomoi;* una serie de interesantes inscripciones procedentes del mercado de Éfeso nos informa sobre los precios fijados para el pan y el aceite, precisamente en tiempos de aquellos valientes *agoranomoi* "bajo cuya vigilancia se habían dado abundantes y ventajosas ofertas". A veces, las autoridades ciudadanas intentaban controlar los precios mediante ordenanzas... Pero rara vez producían estos métodos algún efecto de larga duración, por lo cual las ciudades recurrían, normalmente, a métodos más mitigados, aunque más costosos. Así, se cuenta que, en ocasiones, los *agoranomoi* luchaban con *los* comerciantes, y ofrecían ellos mismos, sufriendo un perjuicio económico, vino y aceite a precios inferiores a los del mercado; las ciudades disponían asimismo... de fondos especiales y de funcionarios para la compra de cereales»[117].

En este sector fundamental para *los* mecanismos de la economía de mercado, las intervenciones del estado (pensemos en las distribuciones de cereales y en las subvenciones de los emperadores en favor de la población romana) actuaban de modo que el mercado no quedara abandonado al libre juego de sus fuerzas.

2.3. *Función y valor del dinero*

Al intercambio directo de bienes y servicios, es decir, al pago en especie, se le llama de manera habitual «economía de intercambio». Se habla, en cambio, de «economía monetaria» cuando interviene el dinero como «mercancía de intercambio» o se pagan en dinero las tasas o los otros impuestos (también las multas). De todos modos, debemos señalar que pueden coexistir ambas posibilidades[118]. Lo mismo sucedía también en el Imperio romano. Ya hemos aludido al hecho de que el territorio del Imperio constituía, en cierto sentido, un ámbito monetario único, lo que permitía transferir ingentes cantidades de dinero de unas regiones a otras. Pero nada de esto

117 JONES 1981, 63s.

118 Sobre estas breves definiciones, cf. las informaciones en conjunto muy útiles de BOGAERT 1976, 797ss.

estaba regulado por normas e instrumentos particulares de política financiera o monetaria. Los emperadores vigilaban únicamente la circulación de monedas falsas, el valor metálico de las distintas unidades monetarias y que se diera la mayor estabilidad posible en su relación recíproca[119].

2.3.1. Monedas

Las monedas en circulación no eran emitidas por una sola ceca, sino que eran elaboradas dentro de un sistema que preveía acuñaciones en el ámbito imperial, provincial, local y también reacuñaciones o «barbarizaciones» *(Barbarisierungen).* Las monedas romanas eran el *aureus* (moneda de oro), el *denario* (moneda de plata), el *sestercio* y el *dupondius* (monedas de latón) y el *as* (moneda de cobre). Al *aureus* le correspondían de media 25 denarios; al denario, 4 sestercios; al sestercio, 2 *dupondi;* al *dupondius,* 2 ases. En la vida diaria se calculaba, por lo general, en sestercios o denarios, pero se usaba sobre todo *dupondi* y ases. Como unidad de cálculo valía también el cuadrante, que, como indica su nombre, correspondía a un cuarto de as. Pero este valor sólo rara vez fue acuñado en forma de moneda.

a) Función

El dinero servía menos como medio de intercambio para las necesidades cotidianas que como instrumento de cálculo. Servía, además, para la previsión y el atesoramiento, así como para medir el valor de algo[120]. Para los cambios y préstamos había bancos y financieros. Crawford ha demostrado que el dinero servía como medio de cambio únicamente en las ciudades del Imperio, y que fue «una consecuencia casual de la existencia del dinero y no resultado de una iniciativa estatal»[121]. De este modo se explica la gran escasez de valores nominales más pequeños en los hallazgos de monedas. La acuñación de monedas no se debió, por tanto, a motivos económicos, sino simplemente a la exigencia del estado romano y de sus emperadores de que se efectuaran los debidos pagos, por ejemplo al ejército. Después se recurrió también a la moneda como medio de pago de las tasas y de *los* impuestos. Eso significa que las acuñaciones de monedas se debieron a «motivos financieros»[122]. Sería, por consiguiente, un error ver en la acuñación de monedas por parte de Roma intenciones monetarias y económico-políticas. Admitiendo que en la base hubiera también intereses político-

119 De todo esto se ocupaban los *nummularii,* que eran tanro «cambistas» como «vigilantes de las monedas)) en circulación (cf. HERZOG 1937, 1415ss).

120 Cf., al respecto, CRAWFORD 1981, 258.

121 CRAWFORD 1981, 271.

122 CRAWFORD 1981, 273.

monetarios, se trataba, de todos modos, de los intereses personales de los emperadores[123]. La existencia del dinero favoreció sobre todo el comercio y la compraventa de inmuebles, permitiendo fijar el valor de los mismos en moneda. Servía asimismo como instrumento de medida para el pago de los tributos, tasas y, eventualmente, los arriendos y multas. Hasta los miembros de los *ordines* (senadores, caballeros, consejeros de la ciudad) fueron subdivididos en clases de contribuyentes, establecidas sobre la base del patrimonio de cada uno medido en dinero (sestercios)124. El dinero se guardaba en un portamonedas escondido en la cintura o colgado del cuello o del brazo con una correa. En las casas se guardaba en cajitas, cestas, sacos o urnas[125].

b) Circulación del dinero

Las excavaciones arqueológicas realizadas en Pompeya, destruida por una erupción del Vesubio el año 79 d.C., nos han permitido hacernos una idea sobre la circulación habitual del dinero en una ciudad del Imperio romano. Las monedas encontradas junto a los cadáveres o en las casas nos permiten llevar a cabo importantes deducciones sobre la posesión normal de dinero en efectivo, así como sobre la situación social de la ciudad. En 26 depósitos se han encontrado cifras que oscilan entre los 1.000 y los 10.000 sestercios. Dado que los lugares en que han sido encontradas las monedas hacen pensar en ciudadanos ricos, podemos concluir que la posesión normal de dinero en efectivo por parte de los habitantes ricos (!) de Pompeya oscilaba entre los 1.000 y los 3.000 sestercios como media. Sólo pocos ciudadanos estaban por encima de estos valores. El mayor de los depósitos descubiertos contenía 9.448 sestercios. Para hacernos una idea del valor aproximado de esta suma podemos referirnos a nuestros cálculos del coste de la vida[126]. Con la cantidad más elevada encontrada en Pampeya (correspondiente a unos 2.500 denarios) una familia media de campesinos habría podido vivir durante unos diez años. Con esa misma suma se habría podido hacer frente al nivel de vida superior de una familia urbana con cuatro esclavos -una situación considerada como deseable por Juvenal- durante seis meses. El valor de las monedas encontradas en otros 60 depósitos no superaba los 200 sestercios. Con ellos una familia campesina normal habría podido vivir unos cuatro meses. Pero la mayor parte de los depósitos atestigua que rara vez el ciudadano medio de Pompeya poseía más de 30 ses-

123 CRAWFORD recuerda que una vez en que los prestamistas de dinero de Roma reclamaron la devolución de todos sus préstamos, intervino Tiberio con un préstamo sin interés de 100 millones de sestercios para ponerse a cubierto de las acusaciones de sus deudores.

124 Cf., más adelante, pp. 108ss.

125 BOGAERT 1976, 818.833. En estas páginas encontrará también el lector los términos griegos y latinos.

126 Cf., más adelante, pp. 117ss.

tercios en efectivo. «Los pobres -que los había en abundancia- tenían sólo unos pocos ases en el portamonedas; yeso debía bastar para su sustento»[127]

2.3.2. Valor del dinero: costes y precios

Otro medio para hacernos una idea del valor de estas cantidades de dinero es compararlas con algunos precios y costes vigentes en Pompeya. Gracias a ciertos carteles encontrados en la ciudad conocemos el precio de un *modius* (= 6,503 kilos) de trigo: 30 ases, es decir, 7 sestercios y 2 ases, casi 2 denarios. Una túnica costaba 15 sestercios, un mulo 520 sestercios (= 130 denarios), dos esclavos 5.048 sestercios (1.262 denarios). A partir de un documento que contiene una especie de «presupuesto» familiar, Etienne[128] ha podido estimar asimismo los costes del sustento cotidiano de una familia de tres personas, entre ellas un esclavo. El gasto medio era de unos 25 ases, que, multiplicados por los 365 días del año, da una cantidad de 2.280 sestercios, es decir, 570 denarios. Esta cantidad confirma -como resulta también de los gastos y de los costes de la vida calculados por nosotros[129]- que «nos encontramos aquí con ciudadanos de Pompeya que gozaban de una condición de modesto bienestar»[130]. En una situación como la de este tipo parecen asimismo muy realistas las cantidades encontradas en las casas de los ricos. Una inscripción que remonta al período del Imperio y procede de Isernia (Italia central) (*ILS* 7478), nos permite echar una mirada a los costes que debían pagar los viajeros que pernoctaban en las fondas:

«Posadera, hagamos una sola cuenta:
tienes un sestario (0,54 litros) de vino,
pan: un as;
condumio (carne): dos ases -justo-
una muchacha: 8 ases -también esto es justo-
heno para el mulo: dos ases. - Este animal acabará por arruinarme».

Duncan-Jones nos permite hacernos una idea de los diferentes precios y costes en vigor en todo el Imperio romano, subdivididos por regiones y por productos o por otros valores, servicios y desembolsos[131]. Aquí podemos dar sólo algunos ejemplos. Los precios de los esclavos en Roma y en Italia variaban muchísimo[132]. Un esclavo de una calidad particular era más hien caro. Calvisio Sabino poseía 11 esclavos, cada uno de los cuales se

[127] ETIENNE 1978, 214s.
[128] Todas las cifras están tomadas de ETIENNE 1978, 215ss.
[129] A este respecto, cf., más adelante, pp. 118ss.
[130] ETIENNE 1978, 218.
[131] DUNCAN-JONES ²1982, 63ss y 345ss.
[132] DUNCAN-JONES ²1982, 348ss.

sabía de memoria la obra de un poeta griego. Por cada uno de ellos había pagado 100.000 sestercios (= 25.000 denarios). Plinio el Viejo, hablando de la compra de un esclavo cocinero en Roma, da, sin embargo, el precio de 2.700 sestercios (= 675 denarios)[133]. Debía tratarse de un precio más bien común para la compra de un esclavo. Columela, en su obra dedicada a la agricultura[134], da el precio de 1.000 sestercios (= 250 denarios) para un terreno no cultivado, apto para el cultivo de la vid[135]. Las fuentes nos refieren cifras muy altas en relación con la organización de los juegos (a veces hasta 200.000 sestercios), para la realización de estatuas (hasta 100.000 sestercios) o para la financiación de edificios públicos y calzadas (hasta 2 millones de sestercios).

CUADRO 3. *Costes y precios (selección)*

Producto solicitado	*Precio*
1 pan	1 as
1 litro de vino	1 as aprox.
carne en la posada	2 ases
especias de Oriente:	
1/2 kg de jengibre	6 denarios
1/2 kg de pimienta (según la calidad)	4-15 denarios [137]
1/2 kg de canela	10 denarios
1/2 kg de incienso *(tus)*	3-6 denarios
transporte y aduana	2 denarios [138]
vajilla barata	1-2 ases
1 túnica	4 denarios aprox.
1 sobreveste	12-20 denarios
1 mulo	130 denarios
heno para el mulo	2 ases
prostitura	8 ases
1 *iugerum* de tierra [136]	250 denarios
1 *modius* de trigo	2 denarios aprox.
su transporte de 50 millas por vía terrestre	16 denarios
su transporte de 1250 millas por vía marítima	16 denarios
esclavos	de 600 a 25.000 denarios
sepultura de personas ricas	hasta 25.000 denarios
realización de estatuas	hasta 25.000 denarios
organización de juegos	hasta 50.000 denarios
nave de 400 toneladas	50.000-80.000 denarios
financiación de edificios públicos	hasta 500.000 denarios

133 PUNIO EL VIEJO, *Hist. Nat.* 9, 67.
134 COLUMELA, *De re rustica*, 3, 3, 8.
135 DUNCAN-JONES 21982, 48ss.
136 CL más adelante, pp. 67ss.
137 PUNIO EL VIEJO, *Hist. Nat.* 12, *28ss.*
;3B KLOFT 1992,223.

3. *Aspectos particulares de la antigua economía mediterránea*

En esta sección deseamos profundizar en algunos aspectos particulares relacionados con las consideraciones que hemos venido haciendo sobre la vida económica. Puesto que la economía de las sociedades antiguas era, casi exclusivamente, una economía agrícola, vamos a presentar de una manera más amplia algunos de sus aspectos. En el parágrafo dedicado a la agricultura analizaremos la propiedad de la tierra y la concentración de su posesión, la localización de la tierra y las ganancias derivadas de las empresas agrícolas (3.1), pero también las cargas impuestas a la población (3.2) y las condiciones generales de vida y de trabajo (3.3).

3.1. Agricultura

3.1.1. Propiedad de la tierra y concentración de su posesión

Se calcula que, en tiempos de Herodes el Grande, el territorio de Israel tenía una extensión de un millón de hectáreas aproximadamente. De estas debían de ser cultivables unos dos tercios[139]. La superficie de las tierras cultivables era, pues, unas 700.000 hectáreas. Todo esto permite suponer que la Palestina judía era, efectivamente, una nación dedicada sobre todo a la agricultura. Hay una nota de Flavio Josefo que concuerda también con estos cálculos modernos:

> "Nosotros, los judíos de Palestina, no habitamos en la región costera ni nos gusta el comercio ni los contactos que este favorece con los extranjeros, nuestras ciudades están muy lejos del mar y nos ocupamos de manera preponderante del cultivo de nuestro óptimo suelo"[140].

Si aplicamos las cifras encontradas en el territorio de Israel a todo el Imperio romano en el siglo I d.C., se pone claramente de manifiesto la enorme importancia de la agricultura. Es probable que más del 90% de la población viviera en las zonas rurales. En consecuencia, la agricultura no sólo debía alimentar a la mayor parte de la población, sino también ocuparla. Las estimaciones sobre la contribución de la agricultura al producto social no se muestran concordes, pero confirman su enorme importancia. En el caso de Palestina, Ben-David habla del 70% aproximadamente; en relación con el Bajo Imperio, Jones calcula que, en términos de contribución a la economía, la relación entre la agricultura, por una parte, y el comercio y las manufacturas, por otra, sería de veinte a uno[141]. Probable-

[139] BEN-DAVID 1974,265.
[140] FLAVIO JOSEFO, *Ap.* 1, 12.
[141] BEN-DAVID 1974, 304; JONES 1973, 465.469; cf. ID. 1981,50.

mente, se trata de una cifra exagerada y, además, sólo válida para la Baja Antigüedad[142]. Ahora bien, incluso admitiendo que la agricultura contribuyera sólo en un 70% al producto social en todo el Imperio romano, como en Palestina, está clara su preeminente importancia económica. Por otra parte, era también la base más importante para un posible enriquecimiento y el principal objetivo de las inversiones financieras[143]. La propiedad rústica estaba considerada como más segura, desde el punto de vista económico, y más satisfactoria, desde la perspectiva moral, que el comercio, por ejemplo. Así pensaba ya Catón el Viejo en su *De agricultura.* También Columela confirma la superioridad de la agricultura sobre el comercio[144]. Esta actividad económica era más segura y más prometedora en términos de ascensión social, y permitía, por ejemplo, a los libertos que se habían enriquecido entrar a formar parte, al menos a largo plazo, del estrato superior a través de la adquisición de cargos honoríficos o a través del matrimonio[145]. Prevalecían ampliamente, no cabe duda de ello, las empresas familiares, por lo que la «casa», como unidad económica y social basilar esencialmente basada en la economía de subsistencia, revestía una importancia fundamental en la economía antigua. Pero el impulso social y económico hacia la ampliación de las propiedades rústicas era asimismo, sin duda, un importante factor económico, responsable al mismo tiempo de un reparto, cada vez más injusto, de las tierras y de las posibilidades económicas a ellas ligadas[146]. Crecía el número de los cultivadores directos que perdían sus tierras, también el de los agricultores libres que se convertían en simples arrendatarios *(georgos, colonus,* hebr. *aris).* La tendencia socioeconómica de cinco siglos ha sido resumida por MacMullen con estas tres palabras: *«fewer have more»* (un número cada vez más restringido de personas posee cada vez más)[147].

Dado que la tierra constituía el fundamento de la riqueza, el creciente bienestar del rico estrato superior sólo podía asegurarse aumentando la posesión de tierras. Como es natural, es preciso hacer distinciones dentro del estrato superior. «La baja nobleza local prácticamente no poseía tierras más que en su zona de residencia. Los senadores de nivel medio y los caballeros de origen urbano poseían, además de sus propiedades *in loco,* grandes extensiones de tierra en algún otro lugar lejano por lo menos. Los miembros más ricos del estrato superior

142 KIPPENBERG 1991, 230.
143 CICERÓN, *Off* 1, 151; cf., más arriba, pp. *42ss.*
144 Cf. GARNSEY-SALLER 1989, 68.
145 Cf. el ejemplo de Trimalción en *El banquete de Trimalción* de Petronio (mediados del siglo I d.C.), cuyo protagonista es un comerciante que invertía sus ganancias en la compra de terrenos.
146 Cf., a este respecto, sobre todo JONES 1974, 114-139.
147 MACMULLEN 1974, 38.

romano poseían enormes propiedades rústicas tanto en Italia como en las provincias»[148]. Plinio el Viejo refiere que seis personas poseían media África (Norte de África)[149]. Basándose en informaciones relativas a la siciliana Leontini[150], Duncan-Jones ha calculado que, el año 73 a.e., unas *70.000 iugera* (= 17.500 hectáreas) de las tierras de aquella zona habrían pertenecido apenas a 84 agricultores. En consecuencia, cada uno de ellos habría poseído una media de 830 *iugera* (más de 200 hectáreas). Y en los años en que Varrón fue gobernador de Sicilia por cuenta de Roma su número se habría reducido a 32. La concentración de la posesión de la tierra había aumentado, por tanto, una enormidad[151]. Duncan-Jones considera que las mayores posesiones rústicas de Leontini habrían tenido una extensión que oscilaba entre las 7.000 y las 8.500 *iugera* (correspondientes a unas 2.000 hectáreas)[152]. En Italia, Grecia, Norte de África y Egipto, un reducidísimo número de personas poseían enormes extensiones de tierra[153]. Al llegar a sus propiedades rústicas de Hispania, Lucio Domicio Enobarbo (49 a.e.) regaló 40 *iugera* de tierra a cada uno de sus 10.000 soldados, lo que significa que debía poseer por lo menos *400.000 iugera* de tierra[154]. Plinio el Viejo cuenta que un liberto llamado Isodoro se jactaba de poseer 3.600 yuntas de bueyes[155]. Con ellos habría podido arar unas 360.000 *iugera* de tierra[156]. De los terrenos agrícolas de Palestina, hablaremos más adelante[157].

3.1.2. Beneficios derivados de la agricultura

Lo que rendía la agricultura -en especial el cultivo de la vid- lo demuestra una finca situada en la Campania. Etienne[158] calcula que la famosa finca rústica de Villa Boscoreale tenía una superficie cultivable de entre 60 y 100 *iugera*. De ellas unas 58 estaban dedicadas al cultivo de la vid. La producción anual de vino alcanzaba los 938 hectolitros, lo que per-

148 GARNSEY-SALLER 1989, 95; DUNCAN-JONES 21982, *343s.* ha hecho la lista de los mayores patrimonios privados.

149 PUNIO EL VIEJO, *Historia natural* 18, 35.

150 CICERÓN, *Verr.*, 2, 3, 113.

151 DUNCAN-JONES 1976, 13.

152 DUNCAN-JONES 1976,23.

153 MACMuLLEN 1974, 6, con referencia a CICERÓN, *LegAgr.* 3, 14; PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 3, 19; PETRONIO, *El Satiricón* 48, 77; SÉNECA, *Ep.* 90, 39; *Ben.* 7, 10; DIÓN CRISÓSTOMO, *Oro* 7, 11; cf. WHITE 1967,62-79; para Palestina, FIENSY 1991, *21ss.*

154 BRUNT 1971b, 34; CÉSAR, *Bel. Cív.1, 17.*

155 PUNIO EL VIEJO, *Historia natural* 33, 135.

156 Cf. BRUNT 1971b, 34.

157 Cf., más adelante, pp. *155ss.*

158 ETIENNE 1978, 185s y 219.

mitía obtener 52.500 sestercios, calculados tomando como base el precio del vino más barato. Ahora bien, el vino elaborado en Boscoreale era un vino de alta calidad, por lo que podemos pensar en un montante tres veces superior. Teniendo en cuenta los otros cultivos (aceite de oliva: entre 10 Y 15 hectolitros), el rendimiento anual de esta finca era de unos 200.000 sestercios (= 50.000 denarios). Así, un terreno de unas 25 hectáreas en el que se cultivara sobre todo la vid hubiera podido producir, anualmente, unos 2.000 denarios u 8.000 sestercios por hectárea; dicho de otro modo, 2.000 sestercios al año por cada *iugerum.* Según Columela, el precio de 1 *iugerum* de tierra apta para el cultivo de la vid era de unos 1.000 sestercios[159]. La finca de Villa Boscoreale habría costado, por consiguiente, 100.000 sestercios, y se trataba de una finca muy rentable. Etienne calcula que la agricultura proporcionaba en la Campania un beneficio neto del 150/0 y estima que una propiedad de medianas dimensiones permitía una ganancia de 100.000 sestercios[160].

Como no podía ser de otro modo, en el siglo 1, los mayores terratenientes del Imperio romano eran los emperadores, que amasaban enormes extensiones de tierra, tanto en Italia como en las provincias, mediante confiscaciones o por vía hereditaria. Junto a ellos, las personas más ricas del Imperio poseían enormes patrimonios, cuyo valor podía alcanzar en ocasiones los 400 millones de sestercios. Este era el caso, por ejemplo, de Comelio Lentulo o Narciso, un liberto del emperador Claudio. El filósofo Séneca poseía un patrimonio de 300 millones de sestercios[161]. El liberto C. Cecilio Isidoro habría poseído «una enorme extensión de tierras cultivables y pastos». A su muerte, acaecida el año 8 a.c., dejó una herencia de 3.600 yuntas de bueyes, 257.000 cabezas de ganado menor, 4.116 esclavos y 60 millones de sestercios en efectivo[162]. Sólo el valor de las propiedades rústicas de Craso se estimaba ya en 48 millones de denarios[163]. Como es natural, hasta los grandes terratenientes como Séneca desaprobaban unas posesiones tan grandes. Pero la creciente concentración de la posesión de la tierra rara vez condujo a la formación de enormes propiedades contiguas *(latifimdia).* Por lo general, incluso los ricos poseían una sola parcela de «notable extensión» a la que se añadían otras muchas pequeñas propiedades [164]. Esta frecuente fragmentación de las propiedades rústicas obligaba a los ricos a recurrir a esclavos y arrendatarios para su cultivo.

159 GARNSEY-SALLER 1989, 110.

160 En DUNCAN-]ONES 21982, *33ss* encontrará el lector una profunda discusión sobre los rendimientos agrícolas.

161 DUNCAN-]ONES 21982,343.

162 GARNSEY-SALLER 1989, 99.

163 DE STE. CROIX 1981, 574.

164 GARNSEY-SALLER 1989, 101.

3.1.3. Arriendo de la tierra

A partir de mediados del siglo 1 se registra un incremento constante del arriendo de la tierra *(/ocatiolconductio)* a agricultores libres[165]. Entre las posibles causas figura, por una parte, la carencia de esclavos y, por otra, la creciente falta de interés de los terratenientes por ocuparse personalmente de sus asuntos[166]. En ocasiones, era el mismo *colonus* quien tenía que proveerse de los trabajadores (esclavos/asalariados libres) necesarios. Aunque eso mismo podía hacerlo el propietario, el cual controlaba, además, a los arrendatarios por medio de un «vigilante» y de otro tipo personal *(procurator/actor)167.* El caso más frecuente, sin duda, era el de una pequeña finca agrícola, de la que se encargaba un solo *colonus* junto con su familia. Existían distintos tipos de arriendo. Era posible acordar mediante contrato una cantidad fija de arriendo, con independencia del rendimiento de la cosecha, se podía establecer -y este era el caso del *colonus partiarius*- la entrega de una parte de la cosecha, que correspondía más o menos a un tercio[168]. Los terratenientes pensaban que no podían fiarse de los arrendatarios, los cuales retrasaban con frecuencia el pago de las cantidades debidas. Pero la penuria de arrendatarios les obligaba asimismo a mostrarse prudentes en el cobro de los atrasos. Una carta de Plinio, en la que expresa su intención de adquirir una parcela de tierra más grande, evoca con claridad esa situación. Aun estando a favor de la adquisición de ese terreno, entre otras cosas, por la seguridad de su fertilidad, duda:

> «Mas esta feliz condición de la posesión de la tierra se ve obstaculizada por la escasa fuerza de trabajo de los arrendatarios. En efecto, el antiguo propietario les ha hecho embargar otras veces, reduciendo así durante cierto tiempo su morosidad, pero agotando también sus fuerzas para el futuro, por lo cual la escasez de colonos ha hecho aumentar de nuevo los retrasos. En consecuencia, habría que poner esclavos, lo cual me costará aún más que lo me costarían personas honestas; en efecto, yo no ocupo en ninguna parte a trabajadores coaccionados (esclavos encadenados) y, por otra parte, ninguno lo hace alli... Ahora, debes saber aún que, probablemente, puedo comprar tierras a muy buen precio. Por 3 millones de sestercios; y no porque en un tiempo valieran 5 millones de sestercios, sino porque, a causa de la escasez de arrendatarios y de la inclemencia general del tiempo, los ingresos procedentes de las tierras y, en consecuencia, su precio han disminuido mucho» 169.

\(" También GARNSEY-SALLER 1989, 105, plantean la hipótesis de un paso progresivo de la condición de esclavos a la de arrendatarios.

166 Cf. también WIEUNG 1983, 1184.

\(,7 PIINIO EL JOVEN, *Ep*. 3, 19.

\(" PUNIO EL JOVEN, *Ep*. 3, 19; cf. 9,37; cf. WIELING 1983, 1185.

1(,) PLINIO EL JOVI'N, *Ep*. 3. 19.

1.1 parábola evangélica del administrador infiel (Lc 16,1-9) nos brinda 1111 ejemplo claro de los problemas con que podía encontrarse un propietario que dejara a otros la administración de sus propiedades. Llega a oídos del patrón que uno de sus administradores (el término griego es *oikonomos)* administra mal su propiedad[170]. El rico propietario hace llamar al administrador y le ordena que le dé cuenta de su gestión. Pretende quitarle la administración. Probablemente el administrador es un esclavo *(vilicus).* Sea como fuere, se trata de un hombre que carece absolutamente de medios e inseguro desde el punto de vista social. En efecto, la parábola presupone que, una vez despedido, no dispone de ningún medio para ganarse el sustento y se encontrará ante esta alternativa: trabajar o mendigar. Eso significa que, ahora, dispone en concreto sólo de dos posibilidades: convertirse en uno de esos esclavos o jornaleros que están condenados a un duro trabajo en los campos o intentar llegar a fin de mes mendigando. Para huir de esta desagradable alternativa trama esta mala jugada. De acuerdo con algunos deudores del patrón, manipula la documentación relacionada con sus deudas, reduciendo de manera notable estas últimas[171]. Así, uno que debía *100 bathoi* (I *bath* = 40 litros aproximadamente) ve reducida su deuda a 50, otro que debía 100 *koroi* de trigo (1 *kor* = 400 litros aproximadamente) la ve reducida a 80[172]. Los 100 *bath* de aceite serían, pues, unos 40 hectolitros. Como la producción media de un olivo era de unos 0,25 hectolitros, el deudor hubiera debido entregar el producto de unos 160 olivos. Los 100 *koroi* de trigo son unos 400 hectolitros o 600 quintales. Calculando el rendimiento de unos 15 quintales de trigo por hectárea, 600 quintales hubiera sido el rendimiento de 40 hectáreas. Las cantidades adeudadas eran, de todos modos, enormes; y es totalmente plausible la intención del *oikonomos* de obligar a los deudores a recibirlo en sus casas.

Exagerando las tintas, también la parábola de los malos viñadores *(Mc* 12,lss y par.) describe las dificultades que tenían los grandes terratenientes para el cobro de los cánones de arriendo. Aquí se trata, evidentemente, de *coloni partiarii.* Es posible que el propietario de la viña hiciera vigilar la vendimia por esclavos, que deben proceder también a recoger la parte de la cosecha que corresponde al patrón. En principio, en Palestina estaban vigentes las mismas condiciones que en todo el Imperio romano[173].

Si a los propietarios les costaba trabajo cobrar los cánones de arriendo, los arrendatarios, por su parte, pasaban grandes fatigas para reunir las cantidades adeudadas. Desde la vertiente de los arrendatarios, la situación pre-

170 KrPPENBERG 1991,242, véase en Lc *16,lss* un ejemplo de las condiciones típicas de las «posesiones reales».

171 Respecro a las deudas, cf. también, más adelante, pp. 72-77 Y *156s.*

172 Sobre las medidas de capacidad, cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 8, 57; 15,314.

173 Cf., más adelante, pp. *155ss.*

ponderante con mucho era la de una dependencia financiera o económica con respecto a los terratenientes, aun cuando no fueran esclavos en el sentido jurídico del término. A este respecto, citan Garnsey-Saller una inscripción[174] en la que se describe la situación reinante en una finca imperial de África. Resulta que los subarrendatarios eran explotados por los arrendatarios principales y estaban obligados no sólo a pagar más de lo pactado en el canon de arriendo, sino a trabajar también más del tiempo acordado. Cuando se rebelaron, fueron apresados, golpeados, atados y torturados por los soldados que el administrador del emperador envió contra ellos. Entre los que fueron tratados de este modo debía haber también ciudadanos romanos.

Otro ejemplo. Entre los papiros de Oxirinco se ha encontrado un contrato de arriendo del año 87/88 d.C., en el que se ilustran, de manera detallada, los acuerdos y se indica, en particular, lo que se pide a los arrendatarios. En este caso se trata del arriendo de una parcela de tierra para el cultivo de rábanos (de cuya semilla se extraía aceite en Egipto). Es digno de señalar el hecho de que el arrendatario debía pagar el canon de arriendo incluso en el caso de que la cosecha fuera mala, y se le amenazaba con un grave castigo en caso de que no lo hiciera. Quien arrienda es una mujer, que, probablemente, es también la propietaria de la tierra. Pero, desde el punto de vista jurídico, puede obrar sólo junto con su marido (como su *kyrios*, que aparece aquí como «tutor del sexo»).

> «Jeraquiana, hija de Herodes, vecina de Oxirinco, con su marido Apolonio, hijo de Apolonio, nieto de Aunes, en calidad de tutor del sexo, ha arrendado a Eras, hijo de Armisis, nieto de Milón, del pueblo de los sirios, descendiente de los persas, para el presente séptimo año del emperador César Domiciano Augusto Germánico, todos los campos de sus tierras de regadío situadas en torno a la (localidad) de Nesta, para sembrarlos de rábanos, por un arriendo por campo, sobre la base (de los datos de la nueva) mensuración según líneas directrices rectangulares, de dos artabas* de semilla de rábanos. El arriendo está exento de todo peligro [incurrido por el arrendador]. Las tasas estatales sobre la tierra van a cargo de Jeraquiana, que también será dueña de los frutos hasta el cobro del arriendo. Una vez estipulada la relación de arriendo, el arrendador debe pagar el arriendo pactado a Jetaquiana en el mes de panemós [mayo/junio] del mismo año en la era de Nesla con semillas de rábano nueva, limpia, íntegra y cernida, medida con la medida de cuatro quenices llenos hasta el borde del arrendatario, medida que está por encima de la medida Serapis. Si no lo hace, las pagará, como castigo, una vez y media más de la que deba»[175].

[174] *GIL* VIIl 10570 y 14464; cf. GARNSEY-SALLER 1989,160.177 nota 14.

* Medida persa de capacidad de unos 56 litros (N. del T.).

[175] El papiro (*SR* X 10532) ha sido reproducido y traducido en HENGSTL 1978, 357ss.

Por consiguiente, si la cosecha es mala, recae sobre la espalda del arrendatario. Flavio Josefo [176] nos informa sobre las catastróficas consecuencias de las malas cosechas. Nos describe situaciones en las que la gente no tiene ni siquiera un trapo para cubrirse y han consumido hasta la semilla para el año siguiente[177]. La mayor parte de las carestías descritas por F1avio Josefo se refieren, de todos modos, al siglo I a.e. Pero también está atestiguada una gran carestía bajo Claudio, en el año 46-47 d.e. Generalizando, podemos afirmar, pues, tranquilamente que en los años de mala cosecha las familias campesinas pasaban hambre. Pero ni siquiera en los años en que la cosecha era buena debían tener de verdad con qué alimentarse, dado que las parcelas más pequeñas eran de unas 7 hectáreas y debían alimentar a una familia campesina de entre 6 y 9 miembros[178]. Parece ser que la inmensa mayoría de los pequeños agricultores sólo pudo, a lo sumo, proveer a su propia subsistencia. De todos modos, nada preciso sabemos a este respecto. Los pequeños agricultores no han dejado testimonios literarios. Por otra parte, resulta difícil establecer la línea de demarcación entre cultivadores libres directos, arrendatarios y trabajadores agrícolas tomados a jornal. En el momento de la cosecha, también los cultivadores libres directos estaban a disposición de los grandes terratenientes como trabajadores de reserva.

3.2. *Cargas impuestas a la población*

3.2.1. *Mantenimiento del ejército romano y de la población de Roma*

A la mayor parte de *los* gastos del estado -entre otros, los ocasionados por el sustento del ejército y por la distribución de cereales a la *plebs* romana- se les hacía frente con la tasación, en todas las provincias excepto Italia, de las tierras agrícolas cultivadas.

En particular, los soldados romanos debían ser alimentados por las respectivas provincias. En tiempos del emperador Augusto, entre los legionarios y las tropas auxiliares hacían un total de casi 300.000 unidades. De su alimentación básica (cereales, vino y carne) debían encargarse, en cuanto fuera posible, las regiones en que residían. Garnsey-Saller calculan que sólo el ejército -300.000 soldados y un kilo de cereales por cabeza y día- consumía al año unas 100.000 toneladas de cereales[179]. Eso corresponde a cerca de 15 millones de *modii*, para cuya producción se requerían entre 600.000 y 800.000 *iugera* o entre 150.000 y 200.000 hectáreas de tierra. Y esto sólo

]76 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,28; 15, *299s.365;* 16,64; 18,8; 20, 101.
177 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15, 310.302s. ef. también JEREMIAS 31%2, 157-161.
]78 A este respecto cf., más adelante, pp. *118ss.*
]79 A este respecto, GARNSEY-SALLER 1989, 129ss.

para el ejército. Considerando, por ejemplo, que en Galilea había cerca de 50.000 hectáreas cultivables, se debía reservar, sólo para el sustento del ejército romano, una extensión tres o cuatro veces mayor que Galilea.

De cualquier modo que se quieran entender estas cifras, el ejército romano constituía, a buen seguro, un gran peso suplementario para las ciudades que hospedaban alguna guarnición y para su zona interior *(hinterland)* inmediata. El suministro de las mercancías alimentarias de base a la población urbana de Roma suponía asimismo un gran problema económico y político. Lo demuestra un interesante cálculo que vamos a reproducir aquí sólo en algunos puntos capitales[180]. Según este cálculo, Roma tenía un millón de habitantes aproximadamente. La cantidad de cereales necesaria para alimentar a la población romana ascendía anualmente a 200.000 toneladas. Aquí se presupone una aportación de calorías de unas 1.700 diarias, para llegar a la cual hacía falta, por lo menos, 200 kilos de trigo por habitante y año. Para el suministro de cereales a la población de la capital era necesario, por tanto, una cantidad que fuera, por lo menos, el doble respecto a la que consumía el ejército. Y puesto que tanto el sustento del ejército como el de la población de Roma[181] tenían prioridad política, en el Imperio romano había que cultivar, sólo con ese destino, unas 600.000 hectáreas de tierra con un rendimiento de unos 45 millones de *modii* de cereales. Flavio Josefo[182] afirma que el Norte de África estaba en condiciones de producir los cereales necesarios para la ciudad de Roma durante ocho meses y que Egipto suministraba lo necesario para los otros cuatro meses. Esta cantidad representaba ya una gran carga para las capacidades productivas del sector agrícola, aunque la cantidad de cereales destinada a Roma y al ejército sólo en parte se exigía en forma de tasas pagadas en especie *(frumentum, annona)*.

3.2.2. Impuestos obligatorios

El pago de los impuestos obligatorios en favor del ejército se exigía a veces con unos métodos más bien duros. Según la descripción de Tácito, su

180 GARNSEY-SALLER 1989, 121ss. Cf. también GARNSEY 1988.

181 Una inscripción procedente de Éfeso (siglo II) presupone que Roma se sirvió alguna vez de los graneros del Norte de África: «Es evidente que haréis un prudente uso de este acuerdo, acordaos de que es necesario que, en primer lugar, la ciudad imperial reciba una abundante provisión de trigo, que ha sido sembrado y cosechado para su mercado y, a continuación, que también las otras ciudades puedan recibir abundantes provisiones. Si, como pedimos, el Nilo nos da una cosecha abundante de trigo, tras la patria vosotros seréis los primeros» *(CIG* 29.97, 29.38). Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15, 299ss sobre todo 305ss.

182 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 38ss.

suegro Agrícola había introducido en Britania métodos menos violentos para la recaudación de los impuestos obligatorios. El encomio del suegro levanta el velo sobre las vejaciones infligidas de manera habitual por los soldados:

> «Con una equitativa distribución de las contribuciones aligeró la recaudación de los rributos en trigo y en dinero, aboliendo roda lo que, pensado a fin de lucro, era más intolerable que los mismos tributos. Y, en efecro, se obligaba a los británicos, por escarnio, a derenerse delante de los almacenes cerrados, a comprar el trigo y a redimirse con el pago de una cantidad. Se fijaban además itinerarios difíciles y comarcas alejadas, obligando a la población a llevar el tributo a localidades alejadas, aun esranda cerca los cuarteles de invierno, hasta tal punro que, lo que era cómodo para todos, se volviera venrajoso para unos pocos»[183].

He aquí el comentario de Büchner a este fragmento: «Si los campesinos no disponían de una cantidad suficiente de cereales, debían comprarlos ellos mismos para los soldados... Y eran sometidos, además, a vejaciones, haciéndoles esperar delanre de los almacenes de recogida del estado. Y, de manera paradójica, debían expiar aún estas vejaciones con cantidades de dinero, como si hubieran cometido alguna falta»184. Estas vejaciones se refieren a la Britania romana, pero también nos han llegado lamentos por los gravosos e injustos fardos impuestos con la *anona* a la población de la tierra de Israel a comienzos del siglo Ip85. Y la *anona* era, obviamente, uno de los muchos fardos que debía soportar la población. En realidad, el pueblo estaba oprimido por todo un cúmulo de impuestos y prestaciones obligatorias. A este respecto, Stenger[186] recuerda un dicho del rabí Jacob ben Yose:

> «Tal es la dominación de Esaú (léase Roma). Recibe la anona y cuando todavía no ha terminado de recibir la anona ya está pidiendo la capitación. Y mientras inrenta aún cobrar esta última, ya empieza con la leva militan> (PesR 10).

Como comparación puede servir también un texto de Tácito, en el que, junto a los impuestos y tasas, se recuerdan los trabajos serviles. El historiador latino pone su nota crítica dirigida a Roma en boca del comandante británico Calgaco:

> «Los haberes y bienes de fortuna se han consumido con los tributos, las cosechas con las contribuciones de trigo, las mismas fuerzas y las manos nos han sido consumidas a golpes y ofensas en la construcción de calzadas a través de selvas y pantanos»187.

---

183 TAcITO, *Agrícola* 19,4.
184 BüCHNER 1955, 2885.
185 STENGER 1988, 365.
186 STENGER 1988, 37.
187 TÁCITO, *Agrícola* 31, 1.

3.2.3. *Trabajos serviles*

Se pedía a la población local trabajos serviles destinados a las obras públicas (construcción de calzadas, canalizaciones) y prestaciones a favor del ejército (por ejemplo, transportes). Un pasaje del Evangelio de Mateo (5,41: «y al que te obligue a andar una milla, vete con él dos») y la requisición de Simón de Cirene para llevar el brazo transversal de la cruz de jesús (Mc 15,21) reflejan *de pasada* estas prestaciones obligatorias *(angareuein).* Por lo general, no se limitaban, de hecho, a pedir el trabajo de las personas y también el de los animales, sino que se obligaba a la población a contribuir asimismo a los gastos requeridos para la construcción de los edificios públicos: «La construcción y mantenimiento de las calzadas, que unían todos los puntos importantes del enorme Imperio romano, y que estaban provistas de muchas obras añadidas, como puentes, viaductos, etc., los pagaban de manera obligatoria la población local; el estado contribuía a ello sólo en rarísimos casos y únicamente en Italia (costos de mantenimiento de una milla romana = 1,5 kilómetros en Italia: por encima de 100.000 sestercios)»[188]. Como es natural, el fardo mayor impuesto a la población estaba constituido por los impuestos directos e indirectos.

3.2.4. *Impuestos*

Ya las simples *tasas* directas eran de por sí muy elevadas y representaban, sobre todo para los cultivadores directos, un fardo prácticamente insoportable. Este contribuía a su creciente endeudamiento y les obligaba al final a vender su pequeña parcela de tierra para saldar la deuda o los reducía incluso al estado de esclavitud. La situación de la población del territorio de Israel era particularmente clara a este respecto[189].

Una tasación tan elevada diezmaba a sus víctimas sobre todo entre la población de las zonas rurales. Filón describe con gran claridad la situación de las poblaciones de estas zonas en siglo I d.C.:

> «Así, recientemente, un hombre, encargado de recaudar los impuestos entre nosotros, si la gente retrasada en los pagos, ciertamente a causa de la pobreza, intentaba huir por temor a los insoportables castigos, cogía por la fuerza a las mujeres, a los hijos, a los padres y a todos los demás parientes, y los golpeaba, maltrataba y sometía a oprobiosas violencias de todo tipo, de manera que trajeran al fugitivo o pagaran cuanto le debía,

[188] PEKARY 1979, 105.

[189] Sobre este tema. y de un modo mucho más detallado. cf., más adelante. pp. 152ss.1 (,()ss.1 66ss.

dos cosas que no podían hacer: la primera porque no sabían su escondite, la segunda porque no eran menos pobres que quien había huido. Pero él (el recaudador de impuestos) no los soltaba sino después de haberse encarnizado en sus cuerpos con suplicios e instrumentos de tortura y haberles quitado la vida empleando métodos inauditos. Ataba con una cuerda un cesto lleno de arena, colgaba esre pesado fardo a sus espaldas y los exponía a cielo abierto en el mercado público, de manera que los inducían a la desesperación mediante el terrible fardo de los castigos a que los sometía: el viento y los abrasadores rayos del sol, la vergüenza ante los transeúntes y los pesos colgados a sus espaldas; los demás, que estaban obligados a ver su castigo, probaban por anticipado aquellos sufrimientos. Algunos de estos últimos, que veían más claro con el alma que con los ojos y se sentían personalmente maltratados en la persona del otro, se quitaron por anticipado la vida con la espada, el veneno o la cuerda, dado que una muerte sin torturas les parecía una gran ventura en medio de su desventura»[190].

De atrocidades parecidas cometidas contra quienes no pagaban puntualmente las tasas en Asia Menor habla asimismo Plutarco[191]. Lactancio, refiriéndose a un período ulterior (finales del siglo III d.C.), describe de este modo las técnicas adoptadas para el registro fiscal *(census)* y sus consecuencias:

«Lo que aumentó la catástrofe nacional y el luto general fue el nuevo censo impuesto a las provincias y a las ciudades. Los censores estaban diseminados por doquier y lo ponían todo en desorden como si se tratara de cosas de enemigos o de prisioneros o de esclavos. Se medían los campos en masa, se numeraban los árboles y las vides, se registraban los animales de todo tipo. Se usaba también el mismo procedimiento con las personas: los habitantes de las ciudades y de los campos eran reunidos masivamente en una plaza; todas las plazas regurgitaban grupos de siervos y de esclavos, porque cada uno debía estar presente con sus hijos y siervos. Por todas partes se oía un sonido de lamentos y de golpes; los hijos eran incitados contra los padres, y los siervos, hasta ese momento fidelísimos, contra sus patronos, las mujeres contra *los* maridos, para que denunciaran la verdadera entidad de sus ingresos. Si la cosa no salía bien, ellos mismos eran sometidos a la tortura hasta que, bajo la presión del dolor, confesaban y denunciaban incluso lo que no renían. No se aceptaba ninguna excusa de edad o de salud. Se hacía comparecer incluso a los enfermos y a los decrépitos; se estimaba la edad de cada uno, a *los* niños se les añadía y a *los* ancianos se les quitaban arbitrariamente los años. Por todas partes reinaba un llanto y una tristeza grandísima... No se daba fe a las declaraciones de los censores y se enviaba siempre a otros nuevos para que encontraran

190 FILÓN, *Spec. Leg.* 3, 159ss.
191 PLUTARCO, *Lucullo 20.*

alguna cosa más; y si tampoco estos últimos lo conseguían, se añadían otras tasas para no dar la impresión de haberlos enviado en vano. Entretanto disminuían los animales domésticos, los hombres morían. Pero eso no impedía que hubiera que pagar los impuestos incluso por los muertos. En pocas palabras, ya no se podía ni vivir ni morir sin pagar impuestos. Sólo quedaban los mendigos, de los que era inútil esperar algún tributo: su miseria e infelicidad los hacía, por lo menos, inmunes a cualquier injusticia. Pero este hombre de tan gran corazón *[se refiere aquí al emperador Galerio, que había ordenado este censo: 293-310 d* C.] también tuvo piedad de ellos y encontró el modo de liberarlos de su miseria: hizo reunir a todos, cargarlos en una barca y echarlos al mar. ¡Qué hombre previsor y misericordioso, que no podía ver que sus súbditos languidecieran en la miseria! Como también podía darse el caso de que alguno simulara su mendicidad para sustraerse a las tasas. También pensó en poner remedio a este abuso, enviando a la muerte de manera indiscriminada, contra todo derecho de humanidad, tanto a los falsos como a los verdaderos mendigos»[192].

3.2.5. Condiciones de vida y de trabajo

En la Antigüedad, la inmensa mayor parte de la población rural vivía justo en la línea de demarcación situada entre el mínimo necesario para la subsistencia y el hambre[193]. Los motivos de esta situación hemos de buscarlos en las parcelas de tierra, que eran, por lo general, demasiado pequeñas, en las catastróficas consecuencias de la malas cosechas y, sobre todo, en la excesiva carga fiscal y en el exorbitante endeudamiento de los pequeños agricultores. Especialmente la población rural, esto es, la inmensa mayoría, se encontraba expuesta de continuo al peligro de perder el mínimo indispensable para la supervivencia. Sobre este fondo debemos entender el famoso texto de Jesús «sobre las preocupaciones» (Mt 6,25ss; Lc 12,22ss). Había «prácticamente en todas partes del Imperio masas de agricultores absolutamente pobres, privados de tierra y de medios, que buscaban procurarse algo para vivir trabajando como jornaleros o trabajadores temporales en las propiedades de los agricultores más acomodados, de los grandes terratenientes municipales y en los latifundios»[194]. Sobre las paupérrimas condiciones de vida de muchas personas de la Antigüedad nos informa el médico Galeno. Este nos muestra que era sobre todo la población rural la que vivía con el mínimo indispensable para la subsistencia o incluso por debajo de ella:

192 LACTANCIO, *De mort. pers. 23.*
193 OAKMAN 1991b, 167.
194 ALFÖLDY 1984, *123.*

«Las carestías, que han afligido durante varios años a muchos pueblos sometidos a los romanos, han demostrado con claridad a todo el que no haya perdido por completo la luz de la razón el gran papel que desempeña en la aparición de las enfermedades el uso de alimentos insanos. En efecto, muchos pueblos sometidos a los romanos, por ejemplo los habitantes de las ciudades, estaban acostumbrados a amontonar y a almacenar, inmediatamente después de la cosecha, una cantidad de cereales suficiente para todo el año y a dejar los excedentes a los habitantes de las zonas rurales, diferentes clases de legumbres, gran parte de las cuales terminaba de todos modos, junto al resto, en la ciudad. Los habitantes de las zonas rurales comían las legumbres durante el invierno, por lo que en primavera debían recurrir a alimentos insanos; comían ramas y brotes de plantas y matas, cuando no tubérculos y raíces de plantas indigestas; se llenaban el estómago con malas hierbas y cocían incluso hierba verde»195.

Galeno (nacido el año 129 d.C.) parece considerar estúpidos el estilo de vida y la previsión de los habitantes de las zonas rurales. Pero de sus palabras se deduce de modo claro que aquí se trata no tanto de una previsión correcta y de un sano estilo de vida, como de la catastrófica situación alimentaria de la población rural. Su alimentación «insana», compuesta de hierba y ramas durante la primavera, indica que las provisiones sólo llegaban hasta finales del invierno. De todos modos, debemos suponer que la mayor parte de la población *urbana* vivía también en una condiciones de gran pobreza. Constituía ya «un problema» asegurarle a un precio accesible «su alimento de base, el trigo»196. Pero el texto de Galeno deja entrever que la población urbana en su conjunto no vivía al límite del hambre. De vigilar esto se encargaban, evidentemente, los magistrados -en especial los «vigilantes del mercado *(agoranomoi)*- a fin de evitar los desórdenes sociales. Más aún, parece ser que, sobre todo la población urbana de Roma, se aprovechó de manera abundante de esta situación políticamente delicada. Generalizando, quizás podamos afirmar que las condiciones de vida en los centros urbanos de la parte occidental del Imperio romano, especialmente

195 GALENO, *Sobre las propiedades sanas e insanas de los alimentos* 7, 749ss.

196 IONES 1981, 52. Es dificil evaluar las dimensiones de las ciudades. Si Roma llegó a tener, en efecto, un millón de habitantes, sería una excepción absoluta. Así piensan, por ejemplo, GARNSEY-SALLER 1989, 121, apoyándose en los gastos originados por la compra de cereales realizadas por AUGUSTO *(Res gestae* 15). Con todo, las cifras que se repiten en la Antigüedad son problemáticas. Sobre estas mismas bases Alejandría y Antioquía de Siria habrían tenido una población de más de 300.000 habitantes, y Pérgamo unos 180.000 (DUNCAN-JONES, 21982, 260s). ROHRBAUGH (1991, 133) considera que Roma llegó a tener sólo 200.000 habitantes y piensa que sólo pocas ciudades superaron los 100.000 habitantes. BEN-DAVID (1974, 52) calcula que la población de algunas ciudades de Israel osciló entre las 15.000 (Séforis) y los 100.000 habitantes Qerusalén) aproximadamente. Séforis, en cuyas proximidades se encuentra Nazaret, habría tenido, pues, poco más o menos la población de Pompeya.

en Roma (que era reabastecida continuamente de cereales procedentes de Egipto y del Notte de África), eran, en cierto modo, tolerables. Pero debemos suponer que, en las partes orientales del Imperio, el empobrecimiento de amplios estratos de la población fue creciendo incluso en las ciudades.

Incluso las condiciones de trabajo eran, en principio, miserables. A veces, los hombres se veían obligados a desarrollar trabajos físicos pesados y hasta pesadísimos, y peligrosos para la salud por añadidura. Se trabajaba incluso de noche. Eran sobre todo los esclavos quienes padecían malos tratos. Apuleyo describe de este modo la situación de los esclavos en una panadería:

> «Representémonos a unos individuos con la piel llena de arabescos de frisos lívidos y con las espaldas llenas de llagas, y apenas sombreadas, más bien que reparadas, por un trapo completamente a jirones. Algunos llevaban sólo un miserable pañuelo sobre las vergüenzas y, en suma, todos estaban vestidos de un modo que a través de sus harapos se les veía todo. Tenían la frente marcada a fuego, el pelo cortado a la mitad y una argolla de hierro al pie. Tenían una palidez que daba miedo y tenían los ojos consumidos por el fuego, que, cual una niebla espesa, entenebrecía aquel ambiente hasta arruinar la vista; y como los púgiles, que antes de afrontar el combate se echan esos polvos tan finos, así también estos aparecían cubiertos de una sucia y blanquecina capa de polvo de harina y de ceniza»[197].

En el próximo capítulo trataremos todavía más a fondo la situación social de la población pobre.

[197] APULEYO, *Metamorfosis* 9, 12.

3

Estratificación y situación social en las antiguas sociedades mediterráneas

En este capítulo vamos a presentar, en primer lugar, la estratificación social de las antiguas sociedades apoyándonos en los testimonios de algunos autores antiguos (sección 1). En segundo lugar, discutiremos los criterios de una estratificación moderna (sección 2) y presentaremos nuestro propio modelo (sección 3). Por último, perfilaremos de modo resumido la situación social de la elite o estrato superior (sección 4) y de la masa de la población o estrato inferior (sección 5).

1. *Estratificación social según los autores antiguos*

Antes de pasar a los análisis modernos de la estratificación de las sociedades mediterráneas, queremos presentar, a grandes rasgos, el modo como algunos escritores de aquel tiempo han valorado la jerarquía social. De las fuentes emerge, en principio, *únicamente la concepción de la elite y de los varones*[1]. Sobre la concepción de la gran masa de la población o de las mujeres sabemos muy poco[2]. Con todo, hay algunos ejemplos que nos permitirán ilustrar los factores más importantes de las diferencias sociales según la concepción de los antiguos. Para Filón de Alejandría[3], gozaban de la máxima consideración los nobles de nacimiento *(eugeneia)*. Los asociaba a la riqueza, a los honores y a los cargos, así como a la salud y a la belleza, a pesar de que los filósofos siempre hayan dado muestras de preferir el valor superior de las virtudes por encima de estos rasgos exteriores. También el apóstol Pablo refleja esta difundida concepción cuando cita, como ejemplos de la máxima consideración social, a los poderosos *(dynatoí)* y a

[1] MACMULLEN 1974, 138ss.
[2] VITTINGHOFF 1990, 205s
[3] Cf. FILÓN, *Virt.* 187ss.

los nobles *(eugeneis)* (cf. 1 Cor 1,26)[4]. Elio Arístides describe la «estratificación social mediante las oposiciones rico/pobre; grande/pequeño, famoso/desconocido y noble/plebeyo»[5]. En el libro del Sirácida encontramos un juicio análogo[6]. Pero veamos un poco más en detalle la concepción de dos escritores del siglo I.

1.1. La concepción de la jerarquía social en Flavio Josefo

La estratificación social que manifiesta la obra del historiador judío Flavio Josefa es la típica de la concepción de la elite. La distinción fundamental que introduce en la sociedad hebrea se basa en la oposición entre el rey o la casa real y los sacerdotes, por un lado, y el pueblo como tal *(laos)* y, en particular, el hombre común y la mujer común *(idiotes)*, por otro[7]. Pero se interesa, sobre todo, por los miembros de la elite social, a los que caracteriza con el término de «poderosos» *(dynatot)* y, directamente unido a este, con el término «rico» *(plousios/euporos)*. La masa de la población, en cambio, es «débil» *(adynatos/asthenes)* y «pobre» *(aporos/endees;* más raramente: *peneslptochos)*. Para Flavio Josefo, los ricos y los poderosos son asimismo, como es evidente, personalidades particularmente dignas, eminentes o célebres y formadas, por lo cual recurre con frecuencia en su presentación de las mismas a los términos *axios* o también *episemos/ouk asemos*. La masa, que sólo puede demostrar orígenes comunes, permanece desconocida *(asemos)*. Entre los eminentes pone, además de la casa real, especialmente a las familias sacerdotales de Jerusalén, que se distinguen sobre todo por sus propiedades rústicas, por el poder político y militar, y también por un modo particular de vestirse, por el consumo de alimentos seleccionados y por su formación (que incluye también el conocimiento de la Torá) y sus habilidades retóricas. La masa *(plethos)*, el pueblo bajo, en cambio, carecía de formación, de modales, de inteligencia y era cobarde[8]. Un solo ejemplo basta para ilustrar, de modo sintético, el modo como eva-

4 Recuerda también a los sabios *(sophoi)*. En esto quizás sea deudor de un ideal judaico.

5 ALFOLDY 31984, 94; EL. ARIST., *Oro* 26, 39.59.

6 *CE* W¡SCHMEYER 1995, *48ss.*

7 Por lo que respecta a Flavio Josefa, cf. el interesante análisis de HAMEL 1989, 206ss. Aquí no reproducimos los pasajes o referencias que acreditan nuestras afirmaciones, para ello remitimos a la *Josephus-Koncordanz;* el lector encontrará asimismo muchas pruebas en HAMEL. *CE,* recientemente, también MAYER-SCHÁRTEL 1994, 28ss.

8 Como es natural, no podemos ignorar la importancia que tiene el hecho de Flavio Josefo use muy poco las categorías de «puro-impuro» (HAMEL 1989, 209). Aunque probablemente dependa del hecho de que los destinatarios de sus escritos eran gente no judía.

lúa Flavio Josefa la estratificación social. En las *Antigüedades de los judíos* habla de un tal Athronges, un bandolero que aspiraba al poder[9]. Pero este Athronges no podía presumir ni de antepasados importantes y famosos, ni de riqueza o poder (era fuerte sólo físicamente). En resumidas cuentas, era un pastor de ovejas. En consecuencia, también para Flavio Josefa, lo que caracterizaba a la elite era el poder, la riqueza y la consideración (sobre todo a causa de los propios orígenes).

1.2. La concepción de la jerarquía social en Juvenal

El escritor satírico Juvenal, que pertenecía posiblemente a la categoría de los caballeros romanos, compartía, en principio, esta valoración de la jerarquía social; pero consideraba que en su tiempo se había producido un cambio social. A su modo de ver, el origen (étnico), el nacimiento (noble), la consideración, la libertad personal y la formación eran, en el pasado, más importantes que el patrimonio y los ingresos para definir la posición social de una persona. Sin embargo, en su tiempo eran precisamente estos últimos factores los que desempeñaban el papel decisivo. Los ricos estaban en el vértice de la escala social, con independencia de su origen, nacimiento, grado de libertad o profesión. Los pobres, por el contrario, se encontraban en lo más bajo de la escala social, prescindiendo de otras características positivas y cualidades personales[10]. En esta ambigüedad social encontraba Juvenal un fácil pretexto para sus sátiras:

«Un eunuco se casa con una tierna esposa
a pecho desnudo empuña Mevia los venablos
y fulmina a los jabalíes de la marisma,
más rico es que toda la nobleza
alguien que mis barbas juveniles
arrancaba con su navaja de afeitar,
de la plebe de la flor del Nilo
el esclavo Crispino de Canope
agita una bata de Sidón
para hacer a su anillo de verano
algo de viento, los dedos, casi rotos
por el peso, empapados:
a la vista de esto
se requiere un gran esfuerzo
para no escribir sátiras»[11].

[9] FLAVIO JOSEFO, *Antigüedades de fosjudíos* 17, 278; cf., más adelante, 24155.
[10] A este respecto, RFFKMANS 1971, 121.
[11] JUVENAL, *Sat.* 1, 23ss.

Para Juvenal, el eunuco que se casa y la mujer (Mevia) que combate en la arena como un hombre[12] van contra el orden natural. Lo mismo hay que decir del barbero, que posee una riqueza demasiado grande[13], y de Crispino, que no sólo posee inmensas riquezas[14], sino que, probablemente, ejerce también una elevada función social. Basándonos en las teorías sociológicas modernas, el barbero y Crispino constituyen dos ejemplos evidentes de la *inconsistencia de la condición social*[15]. El barbero (de antes) -en consecuencia, una persona despreciada desde el punto de vista de las elites- supera ahora en riqueza a todos los patricios. También Crispino merece el desprecio por muchos motivos. Ha nacido esclavo *(verna)*, pertenecía a la *plebs* de Canope, ciudad donde nació, considerada, además, particularmente inmoral[16], es egipcio, miembro, por tanto, según el prejuicio de Juvenal, de un pueblo incivilizado[17] y, además, ostenta su riqueza[18]. Por consiguiente, para Juvenal, la riqueza de Crispino constituye un estridente contraste con su origen y con su condición social. Las categorías sociales tomadas en consideración por el escritor satírico eran, fundamentalmente, las siguientes: origen (étnico), nobleza, libertad personal, patrimonio, ocupación, edad, sexo[19]. Dentro de cada una de estas categorías es posible distinguir, a continuación, diferentes rangos[20]. En la cima de la escala social estaría, según Juvenal, un hombre anciano, romano, patricio, nacido libre, rico, sin actividad profesional.

1.3. Autoinclusión en el estrato inferior

El predominio del punto de vista de la elite en las antiguas «definiciones del estrato social» es innegable. Hasta para el conocimiento de las

[12] A este respecto, cf. también TÁCITO, *Ann.* 15, 32.

[13] Según JUVENAL *(Sat.* 10, *225s)*, posee diversas casas campo.

[14] Cf. asimismo JUVENAL, *Sato* 4, *1ss.*

[15] A este respecto cf., más adelante, p. 91.

[16] JUVENAL, *Sato* 6,84; 15,46.

[17] Cf. JUVENAL, *Sato* 15, 46. Sobre e! desprecio a los egipcios, en general, en la Antigüedad, cf. SMELIK-HEMELRI]K 1984, 1852-2000; sobre Juvenal, cf. SMELIK-HEMELRI]K 1984,1%5-1%7.

[18] Algunos rasgos inducen a pensar que Crispino sería una caballero romano, y pertenecería, por tanto, al *ardo equester* (anillo, manto de púrpura), aunque es difícil afirmarlo con certeza. Cf., a este respecto, REEKMANS 1971, 142. Podría tratarse también de la imitación de! aspecto exterior de los caballeros (en e! *Satiricón* de PETRONIO, por ejemplo, Trimalción imita e! modo de vestir y los signos distintivos de los caballeros): se pone un manto rojo escarlata con amplias bandas de púrpura y lleva en e! dedo un anillo chapado en oro *(Satiricón 32).*

[19] Es interesante señalar que, para Juvenal, e! *status civitatis* (e! hecho de poseer o no la ciudadanía) no desempeña ningún pape! importante: REEKMANS 1971, 123.

[20] REEKMANS 1971, 124.

experiencias y condiciones de vida de los grupos pertenecientes al estrato inferior dependemos, esencialmente, de la concepción de los miembros del estrato superior. Pero también los grupos del estrato inferior han hecho suyo, en principio, el punto de vista de la elite, como muestra el ya citado ejemplo de Pablo. Apoyado en los criterios vigentes en este mundo, sitúa a los miembros de la comunidad cristiana de Corinto entre los «despreciados» (1 Cor 1,28). Y, aun estando personalmente orgulloso de su descendencia hebrea (2 Cor 11,22), en conjunto no se hace ninguna ilusión sobre su pertenencia a los socialmente débiles, a la masa anónima (a los «desconocidos» en contraposición a los nobles, a los «conocidos)}), a los que no tienen nada (2 Cor *6,9s;* 11,29; cf. 1 Cor 4,1 OS)[21]. El juicio social típico de la elite se refleja, por tanto, en la conciencia de aquellos sobre los que se emite ese juicio, un juicio negativo además. Incluso quienes han alcanzado una cierta posición gracias a su profesión de artesano y se han entiquecido, se avergüenzan con frecuencia, al hablar de sí mismos, al presentarse, simplemente, como miembros de su propio grupo profesional, puesto que «el éxito económico no basta por sí solo para obtener un juicio positivo por parte de los propios conciudadanos. Sus monumentos, sus inscripciones y los otros testimonios los presentan como notables, como interlocutores reconocidos por su ciudad o por el estado»[22]. El ya citado propietario de una gran panadería romana -Marco Virgilio Eurisace- añadió a su título profesional de panadero *(pistor)* el de *redemptor*, es decir, el de empresario activo en favor de los mercados oficiales. En el *Satiricón* de Petronio participa también un cantero en el banquete de Trimalción. Este encuentra su colocación en la jerarquía social no sólo en virtud de su éxito en el plano económico, sino también gracias al título honorífico de sacerdote del culto imperial *(sevir)*[23]. Parece ser que la consideración social estaba unida, también en el comercio -cuando no se trata de grandes comerciantes, pertenecientes ya sólo por esto mismo, como es el caso de los caballeros, a los notables de la sociedad-, sobre todo al reconocimiento de una particular utilidad de la actividad que desarrollaban para el estado. Una inscripción encontrada en Hierápolis rinde honor al comerciante Flavio Zeuxis por su valor y por su utilidad social: «Ha atravesado los mares muchas veces y ha prestado servicio a su patria» *(SIC* 1229). El emperador Adriano recomendó al de la ciudad de Éfeso que concediera un puesto en el mismo consejo a dos *naukleroi* (claramente propietarios de naves dedicadas al comercio marítimo), subrayando, además de su valor, los servicios prestados a la comunidad (entre otros, habían transportado en sus

[21] Sobre la condición social de Pablo, cf. de modo más extenso, más adelante, las pp.403ss.

[22] MOREL 1991, 251; de modo distinto VITTINGHOFF 1990, 206.

2'MoREL 1991,251.

naves al mismo emperador)24. Hablando de sí mismo, un comerciante de pieles de cabra no olvida subrayar que ha vendido mercancías «que respondían a las necesidades del pueblo» (*efL* IX, 4796). Y allí donde no era posible elogiar semejantes prendas, como en el caso de la población que trabajaba para su propio sustento, había que recurrir, para colmar la falta de valor social de la propia profesión, a otras virtudes con reconocimiento social. El simple comerciante es, por lo menos, «honesto» o incluso misericordioso y «amigo de los pobres»25. Al autodefinirse de este modo, se atribuye, como es evidente, un rasgo típico del hombre noble, el cual se distingue, entre otras cosas, por su *liberalitas.* La referencia a los valores aristocráticos aparece no sólo en la autoinclusión negativa de la gente común, sino que parece volver también en la referencia a aquellas virtudes que son atribuidas a la elite[26].

1.4. Consideración sintética sobre las antiguas valoraciones de la jerarquía social

De los pocos ejemplos que hemos considerado respecto a la concepción antigua de la jerarquía social, se desprende que los principales indicadores para establecer la posición social de una persona eran, en la conciencia del hombre de la Antigüedad: el nacimiento (noble), la participación en el poder político y la posesión material. Estos elevaban claramente a una persona por encima de la masa de los hombres y le aseguraban estima y consideración. Se presuponen también el nacimiento libre y el derecho de ciudadanía. En cambio, allí donde faltan todos estos rasgos, o la mayor parte de ellos, ora a causa del humilde nacimiento y/o de una actividad dedicada al sustento, ora a causa de los derechos de la persona, ora a causa de la pobreza, se obtiene el desprecio o la poca consideración. En el cuadro 4 ilustramos el modo como los antiguos juzgaban las diferencias sociales (indicando, como no podía ser de otro modo, sólo las variantes fundamentales)27.

Esta bipartición de las sociedades antiguas vuelve también en la distinción terminológica entre *honestiores* y *humiliores.* El reconocimiento jurídico de los privilegios de la elite no tuvo lugar hasta el siglo 11 (a partir de Adriano), pero parece ser que se limitó a conferir una mayor fuerza

24 Esto se encuentra en las inscripciones de Éfeso (5, 1487s); cf. GIARDINA 1991, 295s.

25 GIARDINA 1991, 299.

26 Cf., a este respecto, sólo GIARDINA 1991, 300.

27 En principio, estos criterios valen en la práctica sólo para los hombres, por lo que también la pertenencia a uno u otro sexo debe ser considerada entre los factores de la condición social. A este respecto, cf. más adelante, pp. 99ss.

CUADRO 4. *Principales diferencias sociales*

Elite	*No-elite/masa*
noble poderoso rico considerado	común débil pobre despreciado

jurídica a la posición particular que ciertos grupos de personas se había labrado ya antes[28]. A la clase de los *honestiores* pertenecían los senadores, los caballeros, la aristocracia ciudadana (más tarde, también los veteranos y algunos jueces y magistrados). Todos los demás pertenecían al grupo de los *humiliores:* los esclavos, los libertos y cualquiera, hombre o mujer, que no poseyera ninguno de los criterios requeridos para gozar de los privilegios jurídicos: *dignitas,* consideración, nacimiento noble, carácter y riqueza[29]. Esta ulterior evolución demuestra, pues, que tampoco los otros factores -como la condición jurídica personal (libertad personal, ciudadanía), la actividad profesional o la edad- modificaron la bipartición fundamental de la sociedad en *elite* y *no-elite* (masa, población común) sobre la base de las principales variables recordadas más arriba. Y también Juvenal, que ponía el acento en la consideración otorgada por el nacimiento y despreciaba a las personas ricas y poderosas nacidas esclavas, debe reconocer, al menos de manera implícita, que la riqueza y los cargos políticos pueden elevar de manera significativa a una persona en la jerarquía social, aun en el caso de que esta última esté manchada por un nacimiento no noble y por una profesión poco considerada entonces.

Un análisis de la estratificación de las sociedades mediterráneas no puede basarse, de todos modos, sólo en las concepciones antiguas, puesto que estas últimas representan, por así decirlo, datos demoscópicos -correspondientes a un reducido grupo de la población- sobre el *prestigio social* de ciertas personas o grupos. Ahora bien, no siempre el prestigio social equivale a la función efectiva de una persona o de un grupo en el conjunto de los estratos sociales. Los factores subjetivos -que pueden ser compartidos asimismo por la mayoría de la población- deben ser completados con factores objetivos, que tomen en consideración, por ejemplo, la función directiva y la influencia de algunas personas y grupos en una determinada sociedad. Así llegamos a la moderna discusión sobre las sociedades antiguas desde el punto de vista de su estratificación social.

[28] VITTINGHOFF 1990, 234.
[29] Al respecto, GARNSEY 1970, 221 s.

2. *Criterios para un análisis moderno de la estratificación social de las sociedades antiguas*

El análisis de la estratificación presupone, esencialmente, una *disparidad social.* Eso significa que los miembros de una sociedad ocupan diferentes posiciones sociales en función de determinados factores. Estas posiciones deciden sobre sus posibilidades de vida y sobre la consideración de que gozan. Los pocos ejemplos aducidos sobre las concepciones antiguas de la estratificación social han mostrado con claridad que la distinción fundamental era la establecida entre *elite* y *no-elite* (masa/pueblo). En la cima de las sociedades del Imperio romano se encontraba una restringida elite rectora, caracterizada -según la concepción de los autores antiguos- por el origen noble, por el ejercicio de los cargos públicos, por la riqueza y por la consideración. Esta clase dirigente ha de ser entendida, por consiguiente, bien como elite política (los poderosos) y económica (los ricos), bien como elite de prestigio (los notables)[30]. Frente a ella se encuentra la masa de la población, caracterizada por la falta de los rasgos sociales que distinguen a la elite. Ahora bien, por muy importante que pueda ser, la concepción de esta estructura fundamental de las sociedades antiguas no ofrece, en último extremo, más que una tosca cuadrícula orientativa. En efecto, tanto la elite como, sobre todo, la masa de la población presentaban evidentes diferencias internas.

Sin embargo, no hay acuerdo ni siquiera en la terminología que pueda expresar, de manera conveniente, tal diferencia. Se habla de estratos, de grupos de *status*, de clases o de castas. En todo caso, no es este el lugar apropiado para tratar de modo más específico la cuestión terminológica[31]. Ninguno de los términos citados está definido con claridad en el ámbito del lenguaje cotidiano o sociológico. Por otra parte, la discusión terminológica se ha complicado ulteriormente por la estricta relación existente entre la clasificación terminológica y *los* modelos de estratificación, y los correspondientes criterios planteados como fundamento del análisis de los estratos. En consecuencia, más importante que la terminología será llevar a cabo una descripción de *los* criterios que se ponen como fundamento del análisis de la estratificación. Pero antes de adentrarnos en la presentación de estos criterios, debemos explicar, siquiera sea brevemente, el motivo por el que usamos de modo preponderante el término «estrato».

30 VITTINGHOFF (1990, 250) llama especialmente la atención sobre el carácter de los miembros del *ordo* como «jerarquía de prestigio».

31 Para la discusión en torno a algunos términos, cf., por ejemplo, LENSKI 1977, 108ss; cf. asimismo GARNSEY-SALLER 1989, *156ss;* ROHRBAUGH 1984, *519ss* se muestra muy instructivo sobre los fundamentos teoréticos; cf. también RUNCIMAN 1968, 25-61.

2.1. *Estrato y «status»*

Se puede hablar de *estratos* cuando grupos relativamente grandes de la población de una sociedad tienen en común una condición social comparable y cuando esta última los distingue, jerárquicamente, de los otros grupos. El problema central de la determinación de los estratos consiste en la elección y la correlación de los factores relevantes, desde el punto de vista social, que hacen comparable la condición social de las personas particulares. Estos pueden estar constituidos, a título de ejemplo, por la propiedad, el poder o la influencia en el plano político, por la consideración, el nacimiento, el sexo, la actividad profesional, la formación, etc. Puesto que vamos a tratar de un modo más específico sobre los criterios de nuestro análisis de la estratificación social en las páginas que siguen[32], vamos a limitarnos ahora a indicar la conclusión a que llega la evaluación de los factores que acabamos de citar y, en consecuencia, la definición de estrato de que nos servimos aquí[33]: *un estrato incluye a todas las personas de una sociedad que, desde el punto de vista de su participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio, se encuentran en una condición social semejante.*

Esta concepción del estrato social, orientada por criterios *políticos* y *económicos,* nos parece más significativa que el concepto de *status*[34], puesto que este último remite sobre todo a la *consideración* de que goza una persona en el marco de una determinado sistema social.

He aquí cómo define Funk el concepto sociológico de *status:*

> «[El status es] una posición que pueden asumir los hombres en un sistema social (grupo, asociación, sociedad), posición que se encuentra unida de diferentes modos con otras posiciones de los sistemas sociales y a la que va asociada, en cada sistema, un determinado prestigio social»[35].

El concepto de *status* implica, pues, por una parte, una fuerte acentuación de la *consideración* social, y sirve, por otra, para comprender la posición social de una persona en relación con los *diversos* sistemas sociales de la sociedad en que vive. Este último aspecto permite perfilar una imagen pluridimensional de una sociedad o hacerse una idea de los múltiples enlaces que establecen las personas particulares en los más diversos

32 er., más adelante, pp. 92ss.
33 Nos basamos en LENSKI 1977, 109 (que, sin embargo, habla aquí de «clase»).
34 El término *status* no ha sido definido de manera unívoca ni en el uso común ni en la discusión sociológica: FUNK 1981,11; cr. también LENSKI 1977, 114.
"FIINK]981, I J.

sistemas sociales (por ejemplo: familia, grupo religioso, asociación, etc.)[36]. En función de esta concepción, una persona puede tener, por tanto, un status diferente en los diversos sistemas sociales.

Pongamos un ejemplo. Un artesano de Corinto, nacido libre, como *paterfamilias* y propietario de un pequeño taller, goza de la máxima estima en el seno de su propia familia. Ejerce su autoridad sobre los miembros de la misma (incluidos los esclavos y los obreros) y, en consecuencia, tiene una posición de poder absoluto en su casa. Pero en la ciudad donde habita no pertenece a la elite, porque no ocupa ninguna función directiva política. Si, a continuación, no goza tampoco del derecho de ciudadanía, no tiene ninguna influencia directa sobre las decisiones políticas de la comunidad en que habita. Desde este punto de vista, no se distingue, en último extremo, de sus esclavos o trabajadores asalariados, que están excluidos como él del poder político; y no se distingue tampoco de la mujer y de los hijos. Sin embargo, nuestro artesano puede ocupar ciertas funciones directivas en su «cofradía», por ejemplo como miembro de una asociación artesanal *(collegium)* y compensar así, al menos un poco, su falta de poder político. Pero también sus esclavos tenían estas posibilidades.

En la mayoría de los casos, el análisis del *status* social de una persona lleva, pues, a concluir que esta no posee un solo *status* social, sino muchos.

El análisis de la estratificación ni puede ni debe expresar esta condición social pluridimensional. Entendido en sentido estricto, el análisis considera sólo el sistema social «sociedad» -ya se trate de la comunidad urbana de pertenencia o del sistema social del Imperio romano en cuanto tal- y establece la posición social de la persona particular, en cierto sentido, de manera macrosociológica, asumiendo, por consiguiente, una perspectiva social global y supraindividual. La cosa está plenamente justificada, como se puede demostrar con otro ejemplo.

En el grupo de la población que gozaba del *status* jurídico de la ciudadanía romana *(civitas romana)* y, por consiguiente, también de determinados privilegios, se daban, a pesar de todo, gradaciones evidentes y profundas. Pensemos sólo en la diferencia entre el emperador, los senadores y los caballeros, por una parte, y los ciudadanos «normales» romanos, que dependían a cientos de miles de las dádivas imperiales de cereales para su sustento, por otra. Todos poseían la ciudadanía romana y, sin embargo, ocupaban posiciones extremadamente abigarradas en el sistema social global.

No cabe duda de que el análisis de la estratificación debe considerar también las diferencias de *status* en el interior de los respectivos estratos, o

[36] MEEKS 1933, *11555*, parece preferir el término de *status* precisamente por este motivo.

el fenómeno de la así llamada inconsistencia o disonancia del *status.* A propósito de las diferencias de *status* en el interior de los respectivos estratos, de los que vamos a ocuparnos enseguida, sólo diremos aquí que, por ejemplo en los grupos del estrato superior, la casa imperial y los senadores se distinguían de los caballeros y estos, a su vez, de los decuriones.

Ahora bien, el concepto de inconsistencia del *status* requiere una cierta consideración diferente.

• Inconsistencia del «status»

El problema de la inconsistencia del *status* ha sido muy discutido en sociología y ha sido aplicado asimismo, en particular, a las antiguas sociedades y al cristianismo primitivo[37].

Según la definición que hemos dado, se produce *inconsistencia del status*, fundamentalmente, allí donde los rasgos de la adscripción al estrato (poder, privilegios, prestigio) no son congruentes. Eso sucede, sobre todo, cuando el prestigio de una persona no se compagina con sus funciones efectivas de ejercicio del poder y/o con sus privilegios. Por ejemplo, cuando un esclavo, gracias a sus capacidades individuales, a su formación profesional o a su posición, consigue una influencia y unos privilegios, que sobrepasan, a veces, con mucho su *status* jurídicamente definido. Baste con recordar aquí las altas tareas desarrolladas por esclavos en la *familia Caesaris.* Pero lo mismo podría decirse también de los esclavos que administraban las propiedades rústicas por cuenta de sus dueños con plenos poderes. Ciertos libertos poseían también más influencia política que muchos senadores. Pero la mancha de su nacimiento no libre se les quedaba adherida durante toda la vida y, en cuanto tal, no era sólo una cuestión de percepción personal, sino también un factor social. En efecto, desde el punto de vista de la elite antigua, lo que caracterizaba ante todo y sobre todo al *status* de un hombre era, como ya hemos visto, su nacimiento. Con todo, aun reconociendo la realidad de esta problemática, no se debe otorgar demasiada importancia a la inconsistencia del *status.* Tanto en Roma como en las ciudades, el ejercicio de los cargos importantes presuponía, desde luego, no sólo el correspondiente derecho de ciudadanía, sino también la adscripción a los respectivos *ordines* (senadores, caballeros, decuriones). Y sólo los cargos subalternos (por ejemplo: lictores, recaudadores de impuestos, «funcionarios» subalternos) eran accesibles también a los que no eran ciudadanos. Por último, sólo los ciudadanos romanos podían (en principio) servir en las legiones; la carrera de oficial estaba abierta, en principio, sólo a los caballeros.

[37] LENSKI 1977, 125 (bibliografia); REEKMANS 1971, 141 ss; MEEKS 1993; 119s.

Los criterios correspondientes al *status* desempeñan un papel importante. Ahora bien, para la estratificación que aquí debemos perfilar, el concepto de *status*, a nuestro modo de ver, es poco adecuado. En efecto, el análisis de los estratos procede más bien de una manera macrosociológica y, en consecuencia, se preocupa de elaborar un marco general de los estratos sociales; mientras que el análisis del *status* se dedica más bien a investigaciones microsociológicas, es decir, destinadas a reconstruir de modo diferenciado la posición social de las personas particulares o de los grupos.

2.2. *Criterios de análisis de la estratificación: poder, privilegios y prestigio*

Los factores importantes para definir la posición social son diversos: propiedad, poder o influencia en el plano político, consideración, nacimiento, sexo, actividad profesional, formación, etc. Por esa razón, el análisis de la estratificación de las antiguas sociedades debe aclarar los criterios según los cuales establece la posición social de una persona.

Uno de los pocos historiadores sociales de las antiguas sociedades que cita los criterios de su estratificación es Alfoldy. Su modelo de dos estratos (estratos superiores y estratos inferiores) de la sociedad romana cita cuatro criterios principales para la adscripción a los antiguos estratos superiores[38]: *riqueza, poder* (esto es, ejercicio de altas funciones políticas o sociales), *consideración* y, sobre todo, adscripción a un *ordo*, es decir, a uno de los tres «rangos» (senadores, caballeros, decuriones). Como categorías de su análisis recuerda Meeks los siguientes: adscripción étnica, *ordo*, ciudadanía, libertad personal, patrimonio, profesión, edad, sexo y cargos o distinciones públicas[39]. Para Vittinghoff, que considera absolutamente imposible llevar a cabo un análisis global de la sociedad romana, uno de los rasgos fundamentales de la sociedad antigua es la desigualdad jurídica de las personas, la cual codetermina y recubre los factores socio-políticos[40]. Los autores citados parten justamente del hecho de que las oportunidades y la posición social de las personas dependen no sólo de sus características y capacidades personales, sino también de los «sistemas de reparto»[41] de su respectiva sociedad, o, con otras palabras, del conjunto de las características sociales. Ciertas características están claramente superdeterminadas por la estructura de la sociedad en cuestión, por lo que permiten una mayor participación en las gratificaciones de esa sociedad y, por consiguiente,

38 ALFOLDY 31984,94.
39 MEEKS 1993, 120 (basándose en Reekmans).
40 VITTINGHOFF 199a, 172ss.
41 LENSKI 1977, 70ss trata ampliamente este aspecto.

mayores oportunidades. El análisis de la estratificación social presupone, pues, asimismo una teoría de la sociedad, que constituye, a su vez, el fundamento del modelo de estratificación que origina la desigualdad social de la sociedad que debemos analizar. Como es natural, no podemos adentrarnos aquí en la compleja discusión que se desarrolla en torno a esta problemática. Pero consideramos (con Lenski[42]) que los sistemas de reparto social se caracterizan por tres "elementos fundamentales\\:

poder
privilegios
prestigio

Estos determinan, como variables más importantes, la posición social de una persona en el sistema social. Consideramos, también con Lenski[43], que la variable principal aquí es el *poder*, que ,<establece cómo se han de repartir los excedentes (entendidos como producto que excede lo necesario) de una sociedad». De él dependen los *privilegios*, entendidos como «posesión o control de una parte de los excedentes producidos por una sociedad\\. El *prestigio*, por último, es, sobre todo, una función del poder y de los privilegios.

2.2.1. *El poder como variable principal*

Si la variable poder determina, de modo fundamental, incluso la medida de los privilegios, y si el prestigio es una función que depende de estas dos variables, entonces es normal considerar que el factor poder debe desempeñar también un papel decisivo en el análisis de la estratificación de las antiguas sociedades mediterráneas. En definitiva, por tanto, la medida de la participación en el poder decide sobre la posición social del individuo y permite también, como rasgo más importante, distinguir las posiciones sociales entre ellas. A este respecto, se debe considerar, de todos modos, sobre qué fundamentos o de qué forma se manifiesta la participación en el poder en las respectivas sociedades. Por nuestra parte, distinguimos dos fundamentos de la forma institucionalizada[44] del poder social:

poder mediante la posición (función o rol)
poder mediante la propiedad (influencia).

Las dos formas de poder van unidas con frecuencia, aunque no necesariamente[45]. Mientras que una determinada posición o una función en la

[42] LEN5KI 1977, 70ss.
[43] LENSKI 1977, 7ls.
[44] No tomamos aquí en consideración la forma no institucionalizada del poder.
[45] Cf. LENSKI 1977,89.

sociedad confiere, directamente, *autoridad*, es decir, «el derecho invocado *(durchsetzbare)* para mandar sobre los otroS»46, una mayor riqueza produce, por ejemplo, *influencia*, es decir, la posibilidad de perseguir los propios intereses contra los de los otros o de influir en la situación social. En las sociedades industriales occidentales modernas el poder en forma de posesión (o ingresos) desempeña, ciertamente, un papel mayor en la posición social de una persona en la sociedad y en la distinción de los estratos sociales. Por el contrario, un cargo social parece tener menor importancia. Estos cargos están abiertos, en principio, a todos los ciudadanos del estado, están extremadamente diversificados (desde el jefe del estado al ujier) y están sometidos asimismo a un mayor control. En el Imperio romano, sin embargo, el ejercicio de las funciones directivas públicas tenía una importancia decisiva a fines de adscripción a un estrato determinado. De todos modos, también la riqueza, corno fundamento del poder social, desempeñaba un papel no desdeñable.

2.2.2. Poder y riqueza (influencia)

Así pues, la riqueza debe ser considerada también como fundamento del poder. A este respecto, no hemos de entenderla sólo corno «categoría económica», sino también desde el punto de vista de su importancia para la participación en el poder socia1[47]. Del factor poder depende, además, el «sistema de los ingresos y de la transmisión del patrimonio», sistema considerado por Garnsey-Saller como el «fundamento de la estructura romana de la desigualdad social y económica»48. Eso significa que la posesión y la adquisición de la riqueza era posible, sobre todo, para los miembros de la clase dominante, aunque también para los esclavos y libertos que estaban a su servicio en las altas esferas del poder ejecutivo. Al tratarse de una sociedad agrícola, en la cual tenía la tierra una importancia decisiva, las propiedades rurales eran transmitidas por vía hereditaria y permanecían, por lo general, en las mismas familias. Esta vía era, por otra parte, la principal fuente de incremento del patrimonio. Además de esto, estaban también los cargos estatales, que permitían pingües ganancias. Garnsey-Saller subrayan este aspecto:

46 LENSKI 1977, 88 (recogiendo una definición de M. Weber).

47 En este sentido, no nos parece exacta, a fines de la definición del estrato, la contraposición que establece Alfoldy entre categoría económica y función social. En virtud de ella, no quiere incluir «en el estrato social, por lo que respecta al Imperio romano, ninguna categoría constituida económicamente, sino que [quiere comprenderlo] como un grupo, cuyos miembros tienen una posición social más o menos idéntica, en virtud de su función y de la cortespondiente valoración por parte de la sociedad» (ALF6LDY 1986, 76).

48 GARNSEY-SALLER 1989,157.

«Todo considerado, los extranjeros sólo podían ejercer control sobre los recursos ardientemente deseados cuando una familia se extinguía y no dejaba **ni** siquiera herederos adoptivos. Era típico del sistema romano el hecho de que los extranjeros que sacaban mayor ventaja eran elegidos entre las filas de los dependientes adscritos al estrato inferior (libertos, esclavos), que habían conquistado la confianza o la benevolencia de sus dueños»49.

Para esbozar la estratificación de las sociedades de que aquí nos ocupamos es necesario, pues, establecer la posición social a partir de la base de las variables citadas, para lo que será preciso partir, ante todo y sobre todo, de la participación en el poder, y considerar, a continuación, el papel que desempeñan los privilegios y, por último, el prestigio. Las concepciones de las diferencias sociales propuestas por los autores antiguos, que hemos analizado más arriba, proceden, en principio, en sentido inverso, tomando en consideración, por así decirlo, el *resultado* (el prestigio) de la posición social basada en el poder y en los privilegios. Pero también estos presuponen el hecho de que el prestigio está condicionado por los sistemas de reparto, que garantizan, en definitiva, a las familias aristocráticas quedarse con la mayor tajada del poder jurídico, que era, de hecho y con mucho, el más importante, poniéndolas así en condiciones de beneficiarse de enormes privilegios y, por último, del prestigio que de ahí se derivaba.

2.2.3. Comparación con los criterios de estratificación propuestos por Alföldy

Como ya hemos recordado, Alfoldy enumera cuatro criterios principales para la asignación de las personas a los antiguos estratos superiores: *riqueza, poder, consideración* y, sobre todo, adscripción a un *ordo,* es decir, a uno de los tres «rangos» (senadores, caballeros, decuriones). Comparando estos criterios con los propuestos por nosotros, se hace evidente de inmediato que tres de ellos pueden ser subsumidos bajo nuestro criterio «poder»: poder (en el sentido de altos cargos sociales), riqueza y adscripción a un *ordo.* Los criterios «riqueza» y *«ordo»* pueden ser, obviamente, discutidos también dentro de nuestro criterio privilegios, dado que los miembros de los *ordines* pertenecían, según Alfoldy, a los «rangos privilegiados», En definitiva, también los cuatro criterios de Alfoldy pueden ser reducidos, por tanto, de otra forma, a los tres citados por nosotros y ser comparados entre sí, como aparece en el cuadro 5.

4') GARNSEY-SALLER 1989, 157.

CUADRO 5. *Comparación entre los criterios de adscripción a los estratos superiores*

Nuestros criterios	*Criterios de Alföldy*
poder	poder
(posición/posesión)	función social!riqueza/*ardo*
privilegios	riqueza/*ardo*
prestigio	consideración

Pero, dado que, para Alfoldy, la adscripción a uno de los tres *ordines/«rangos»* da cumplimiento a las otras características del estrato superior, el *ordo* se vuelve para él, en último extremo, el criterio decisivo, el que establecía la adscripción al estrato en las sociedades del Imperio romano. Eso significa que la función y el rango sociales constituyen la base de su análisis[50]. En la comparación con el criterio que hemos propuesto nosotros aparece, sin embargo, claramente que con la categoría de *ordo* sólo *una* forma de poder se convierte en el criterio decisivo. Pero, de este modo, se asume también una perspectiva *romana,* según la cual la posición ocupada en el sistema del poder político decidía la posición ocupada en la jerarquía social. Pero Finley había subrayado ya que, en la Roma antigua, la institucionalización del poder político estuvo tan avanzada que la adscripción al estrato superior romano y el ejercicio del poder polírico no coincidían necesariamente[51]. En Alfoldy la sociedad romana presenta, pues, el carácter de una especie de «estructura-rangos-estratos»52; pero así se infravalora sobre todo la propiedad (en cuanto mediadora de influencia) como segunda forma institucionalizada de poder[53]. Una consecuencia no irrelevante de esta preponderancia de la adscripción al estrato es también la admisión implícita de la perspectiva androcéntrica. Las mujeres no tienen sitio en el modelo de sociedad de Alföldy[54].

50 Cf. sólo ALFÖLDY 1986, 77.

51 FINLEY 1974, 49; cf. la crítica de CHRIST (1980, 216) a Alfoldy; cf. SCHOLLGEN 1984, 12ss. El modelo de los criterios de Alfoldy requiere, por consiguiente, desde este y desde otros puntos de vista, una mayor diferenciación. Como es natural, debemos señalar que el mismo autor admite los puntos débiles, que deben ser discutidos aquí, de su análisis, y, en parte, él mismo los toma, sucesivamente, en consideración: cf. ALFÖLDY 31984, 125ss; 1986, 72ss.

52 ALFÖLDY 31984, 126.

53 Las consideraciones críticas y supresiones hechas por el mismo Alfoldy al modelo de una sociedad de clases muestran con claridad que, en realidad, entiende la propiedad, en principio, como una categoría «económica» (ALFÖLDY 31984, 126s; cf. ID. 1986,76).

54 A este respecto, asimismo MAYER-SCHÁRTEL 1994, 38s.

2.2.4. *Poder y privilegios*

En consecuencia, nos parece más sensato subordinar el criterio de la adscripción a un *orden* al criterio principal del «poder». Consideramos, en efecto, más conveniente comprender los criterios de un modo más básico, dado que nuestro interés no se limita a la elaboración de una estratificación social de la sociedad romana. En la sociedad judía, por ejemplo, formaban parte de la elite no sólo los sacerdotes y, en particular, las familias de los sumos sacerdotes, como miembros de un *cuasi-ordo,* sino también las familias laicas, cuya adscripción se basaba únicamente en el poder y en la riqueza. Como la adscripción a los *ordines* constituía ya una particularidad de las sociedades romanas y, en sentido estricto, sólo una forma específica de participación en el poder social, lo mismo puede decirse, análogamente, del criterio de la «riqueza». La posesión material de bienes muebles e inmuebles, por un lado, permite una forma de poder (es decir, influencia); y, por otro, es una parte (esencial) de los *privilegios* de que gozan los miembros de los grupos pertenecientes al estrato superior. Además, estos poseen también a veces, gracias a su posición, privilegios jurídicos y de hecho, que les favorecen con respecto a los miembros del estrato inferior. Esta diferencia aparecía, sobre todo, en el trato reservado por los romanos a quienes eran citados a juicio, como constatan Garnsey-Saller:

> «No sólo e! derecho penal corría sobre dos raíles, sino que incluso en e! tribunal se usaban medidas diferentes. Así, por ejemplo, a los testimonios de los ciudadanos de rango superior se les otorgaba una mayor credibilidad. Este sistema fue sancionado formalmente sólo a finales de! siglo **n,** pero debía practicarse ya desde hacía mucho tiempo por los jueces romanos, dado que estaba profundamente arraigado en las concepciones tradicionales de los valores de la aristocracia. Algunos decenios antes de la aparición de la distinción, válida en e! plano jurídico formal, entre *honestiores* y *humiliores,* Plinio e! Joven aconsejaba a un gobernador de provincia en España que tuviera en cuenta, en las audiciones en e! tribunal, las "diferencias de rango" y la "diferente dignidad"; en efecto, "cuando se confunden estas diferencias, nada es más desigual que la igualdad"" (Ep. 9, 5)55.

Naturalmente, en la concesión de los privilegios cuenta mucho no sólo la participación en el poder, sino también la riqueza. Los miembros adinerados e influyentes del estrato superior de las provincias tenían, por ejemplo, la posibilidad de llevar sus contenciosos judiciales ante el emperador, aun cuando no pudieran demostrar el fundamento jurídico, necesario en principio para ello, de su ciudadanía romana[56]. El poder, como presupuesto para los privilegios, se confería no sólo por la *autoridad* que

"GARNSEy-SALLER 1989,167.
56 GARNSEY 1970.

poseían los que ejercían altos cargos políticos. También podía ser asegurado por la *influencia,* de la que podían disponer, por ejemplo, hasta las mujeres y los familiares de la clase dominante, así como también sus esclavos y libertos, que ejercían elevadas funciones para sus dueños políticamente poderosos. En principio, los libertos ricos no tenían acceso a los altos cargos políticos, a causa de su *status* jurídico, pero la riqueza les permitía ejercer una influencia política no desdeñable. De todos modos, lo que les faltaba sobre todo era el prestigio. «Incluso los poderosos libertos imperiales eran despreciados por los nobles como "esclavos", a pesar de que se comportaban a menudo con ellos de una manera servil»[57].

Así, había personas que, en razón de su riqueza o de su posición, disponían de poder social, aunque, obviamente, tenían vedada -caso de las mujeres, de los esclavos o de los libertos- la adscripción a los *ordines* y, sobre todo, al ejercicio de cualquier cargo político o militar. Resulta significativo que, a este respecto, ni siquiera Alfoldy consiga permanecer fiel al criterio, central para él, del *ordo.* En efecto, sitúa a los *libertos* ricos -que no pertenecían a ningún *ordo*- «en los estratos superiores de la sociedad romana, por lo menos desde el punto de vista de su condición económica». Y asimismo, en razón de sus «condiciones económicas y de su posición de poder..., también a los libertos y a los esclavos del emperador (*familia Caesaris*)>>58. El modelo de criterios que hemos propuesto nosotros habría podido justificar con mayor facilidad esta atribución al estrato superior. Hemos de indicar, por último, que la consideración social (prestigio) tampoco debía ser idéntica dentro de los mismos grupos de *status* -por ejemplo, senadores y esclavos-o «En el rango de los senadores, donde se daba una gran fluctuación de familias, los *nobles,* que podían gloriarse de contar con antepasados consulares, superaban a la mayoría de los nuevos ricos»59. En el ámbito de los esclavos se daban notables diferencias, por ejemplo entre los que trabajaban encadenados en los campos o en las minas, y *los* que administraban las propiedades rústicas por cuenta de sus amos. Es más, algunos esclavos, empleados en la administración imperial, no *sólo* ejercían una notable influencia política, sino que también gozaban de numerosos privilegios. En este contexto, se cita a menudo a un tal Muscio Scurrano, el cual, como esclavo del emperador Tiberio, era «tesorero» de las Galias[60]. Había obtenido del emperador 16 esclavos para el servicio de su casa, entre ellos dos cocineros, diversos criados, tres secretarios, un médico y una «amante»61. De manera análoga, en los grupos adscritos al

57 ALFOLDY 31984,99, que cita a TACITa, *Ann.* 14,39.
58 ALFOLDY 31984, 112.113.
59 GARN5EY-SALLER 1989, 168.
60 LEN5KI 1977, 326; GARN5EY-SALLER 1989, *169s.*
61 Sobre libertos y esclavos ricos que ejercieron altas misiones, cf. asimismo BROCKMEYER 1979, 178s.

estrato inferior se distinguían, por medio de la concesión de privilegios jurídicos y de hecho, entre ciudadanos y no ciudadanos, esclavos, libertos y libres.

2.3. *La cuestión de la consideración atribuida a las mujeres*

El grupo sexual al que pertenece una persona puede conferir también un *status* más o menos elevado en una sociedad, cuando no decide sobre sus oportunidades en general. En realidad, la pertenencia al sexo masculino o femenino era fuente de una asimetría social fundamental en las antiguas sociedades de la cuenca mediterránea. Una asimetría que limitaba no sólo el *status* social de la mujer, sino también sus posibilidades de participar en el poder político y de disfrutar de privilegios. En esta medida puede afirmarse que las antiguas sociedades se subdividían aún, en virtud de la diferencia de sexos, en dos partes desiguales, en las que la situación social de los hombres y de las mujeres era muy diferente. Esto influía, como es natural, en el modelo de sociedad[62]. Sobre la base de las condiciones impuestas por los criterios del modelo de dos estratos presupuesto por Alf61dy, las mujeres debían pertenecer, siempre y de modo necesario, al estrato inferior, dado que sólo los hombres podían ejercer las funciones políticas. Las mujeres no podían llegar a ser senadores o caballeros, consejeros de las ciudades, ni siquiera funcionarios de las mismas, oficiales y soldados. El sexo comportaba también desventajas para las mujeres en relación con la posibilidad de la movilidad social. Respecto a sus oportunidades de ascenso social, Kampen resume de este modo la situación de las mujeres:

> «Aunque una mujer hubiera nacido en una familia senatorial, poseyera grandes riquezas personales y ejerciera importantes tareas religiosas o sociales, le faltaban, desde el punto de vista estructural, los atributos fundamentales correspondientes a la dignidad *(dignitas)* de un romano. Ni ella ni sus hermanas de los estratos inferiores podían votar ni ejercer ninguna función política o administrativa; también estaba excluida, como todas las mujeres además, del servicio militar. Los dos instrumentos importantes para la obtención de la movilidad social -el acceso al poder político autónomo y la participación en el *cursus honorum,* importante desde el punto de vista ideológico para los estratos superiores- les estaban cerrados a todas las mujeres, con independencia de su adscripción al estrato social. La posición social de una mujer dependía, por tanto, mucho más que de la del hombre, de la familia en que había nacido o entrado por matrimonio. Si había nacido en una familia de caballeros, la mujer sólo podía subir a la altura de los senadores mediante el matrimonio, mientras que la movilidad de un hombre dependía de su «servicio» y

[62] A este respecto, MAYER-SCHÄRTEL 1994, 38ss; BLUMENBERG 1978.

de su riqueza. En el escalón más bajo de la sociedad, el de las esclavas, podía conseguirse una movilidad hacia arriba a través de la libertad otorgada o conseguida, así como a través de la actividad del marido. Por otra parte, una mujer podía cambiar también, potencialmente, su propio status mediante el engendramiento de tres o cuatro hijos»63.

En especial, las mujeres de las familias que formaban parte de la elite podían ejercer el poder *de una manera indirecta;* por ejemplo, engendrando herederos legítimos, controlando las propiedades rústicas y otros bienes, e incluso manipulando a los hombres[64], especialmente a través de la influencia ejercida sobre ellos[65]. Pero, de hecho, después eran sólo los hombres quienes votaban en el senado, quienes se convertían en prefectos y procuradores, quienes guiaban los destinos de una ciudad en las provincias, por ejemplo como (0 *duumviri.* De todos modos, sus mujeres se distinguían, en el plano de la riqueza, de la consideración social y también en el de las posibilidades de ejercer alguna influencia política, no sólo de las mujeres adscritas a las familias de los estratos inferiores, sino también de los hombres de esos estratos.

Así, existía, efectivamente, la posibilidad de asignar las mujeres a un determinado estrato *por encima de sus maridos y padres.* A buen seguro, es preciso decir que, en líneas generales, las mujeres (y los hijos) participaban del *status* de sus maridos y padres, y compartían también, en principio, sus privilegios y patrimonios, o sufrían, como sus padres y maridos, su falta. Pero podemos decir más. En efecto, en nuestro modelo de criterios también se puede tomar en consideración a las mujeres solas. Dado que el poder era conferido no sólo por la autoridad y, en consecuencia, por los cargos, sino también en forma de influencia sobre el patrimonio, con el auxilio de este criterio se puede evaluar asimismo la posición de las mujeres por sí solas. Y, aunque la pertenencia a un determinado sexo llevara consigo, en principio, la asunción de un determinado papel -que afectaba prácticamente a todos los sectores de la vida-, y el de las mujeres fuera considerado inferior con respecto al de los hombres, la misma crítica acerba contra las mujeres ricas y solas, que podemos encontrar en los escritores antiguos, demuestra que la riqueza daba a las mujeres la posibilidad de infringir el esquema estereotipado de los roles sociales. Por una parte, aquí asignamos las mujeres casadas y las hijas solteras a los respectivos estratos por encima de sus maridos o padres; por otra, situamos a las mujeres, sean separadas o viudas, en el estrato superior, en la medida en que procedan de él o entren en él por matrimonio. Además, tomamos en consideración a las mujeres solas, que viven sin marido y no ejercen ninguna función política, pero están dotadas

63 KAMPEN 1981, 28.

64 *CE* KAMPEN 1981, 29; aquí presenta también textos en apoyo de esta afirmación.

65 Cf., más adelante, pp. *497ss.*

de una riqueza notable, en los lugares en que hablamos de los grupos del estrado superior. Mucho más difícil es evaluar, con la ayuda de la categoría influencia (o poder indirecto), a las mujeres del estrato inferior. En efecto, la mayoría de ellas no ejercía, probablemente, ninguna influencia. Es más, sólo muy rara vez tenían la posibilidad de subir al estrato superior a través del matrimonio. Parece más bien que las mujeres estuvieron marcadas, de modo particular, por la movilidad hacia abajo, es decir, por el destino del descenso social. La condición de las mujeres (y de los hijos) en los grupos del estrato inferior, especialmente después de la muerte del marido, podía empeorar drástica y dramáticamente. Conocemos un caso en que la familia de un zapatero remendón pudo sobrevivir económicamente, tras su muerte, sólo gracias a la prostitución de sus hijas. Por otra parte, también en la Antigüedad las mujeres que trabajaban en las empresas agrícolas o en las manufacturas recibían también un salario menor a igualdad de trabajo[66].

De momento, consideramos suficientes estas consideraciones, dado que vamos a volver en un capítulo aparte sobre la condición social de las mujeres.

3. *Un modelo para la descripción de las sociedades antiguas: elite y no-elite*

La complejidad de las sociedades antiguas ha sido reducida, fundamentalmente, a un modelo con dos o tres estratos[67]. Para describir la estratificación social de las sociedades antiguas se ha consolidado, en principio, un *modelo dicotómico,* que incluye la desigualdad social en el marco de los estratos superiores o elite y de los estratos inferiores o no-elite (masa)[68]. En el caso de las sociedades antiguas debe negarse, de hecho, la existencia de «un estrato intermedio (o de estratos intermedios)>>, para el que se debería presuponer una participación a medio camino en los rasgos relevantes, en términos de estrato, de los estratos superior e inferior. Precisamente la participación en el poder dividía a las sociedades antiguas entre una elite restringida detentora del poder, por un lado, y la masa de los que no tenían poder, por otro. Esta estructura decidía también, de manera fundamental, la participación en los privilegios sociales, especialmente en el patrimonio personal, así como en las ventajas jurídicas. Sólo gracias a un patrimonio notable, podían compensar los ricos desprovistos de cargos políticos -tam-

[66] Cf., a este respecto, sólo SCHOTTROFF 1980, 99s.

[67] No tomamos aquí en consideración el «sistema de las clases» propuesto por LEN5KI (1977, 108ss).

[68] A este respecto, ALFÚLDY '1984; critican a Alfoldy, entre otros, CHRI5T 1980, 197ss; VITTINCHOFF 1980, 31ss; recepción de la crítica por parte de ALFÚLDY 1986, 6988.

bién las mujeres solas o los libertos-, mediante la influencia, su falta de participación directa en el poder. Por eso, quien carecía de cargos públicos y de riqueza no pertenecía a la elite social.

Faltaban, por tanto, los presupuestos necesarios para la constitución de un «estrato intermedio»[69]. No sería, ciertamente, difícil, delimitar el espacio para un estrato de este tipo si se pudieran aplicar a las sociedades antiguas los criterios modernos, como, por ejemplo, un relativo bienestar (<<ingresos medios») o la adscripción a un determinado grupo profesional (profesionales libres, maestros artesanos, enseñantes). Pero una cosa de este tipo tiene muy poco sentido. Y a este respecto nada cambia tampoco el interesante intento de Christ, el cual, en la discusión sobre la posición de Alfoldy, quiere reunir a diferentes grupos sociales en un «grupo de estratos intermedios»[70]. Introduce en este grupo a los agricultores libres con tierra propia, a los libertos urbanos con un pequeño taller y, sobre todo, a los artesanos libres y a los comerciantes. Duda de que también los ciudadanos romanos que disponían de medios propios de producción y de un capital para uso comercial, o los mismos legionarios, se consideraran miembros del estrato inferior. Ahora bien, en realidad, ni siquiera en los mismos autores antiguos aflora nunca la conciencia de encontrarse en presencia de un estrato intermedio, cuyo *status* habría de ser colocado entre el estrato superior y el inferior.

El modelo de una jerarquía social con tres estratos pretende explicar el hecho de que en la elite, y sobre todo en la masa de la población, hubiera evidentes gradaciones. Por eso habla Alfoldy, en plural, de *estratos superiores* y *estratos inferiores*[71]. Pero, como es evidente, en este caso resulta problemático hablar de un modelo con dos estratos. Para explicar las diferencias sociales existentes en el seno de la elite y en la masa de la población, usamos aquí, en su lugar, las expresiones *grupos del estrato superior* y *grupos del estrato inferior*, como sinónimas de los términos elite y no-elite (masa). Cuando hayamos de referirnos a estos grupos en cuanto tales, usaremos como sinónimos de los términos elite y no-elite (masa) las designaciones de estrato superior y estrato inferior.

• Estructuras fundamentales de la estratificación social

Como modelo heurístico destinado a establecer la posición social de una persona en las sociedades del Imperio romano, proponemos la estructuración fundamental que exponemos en los parágrafos 3.1 y 3.2. A este

69 Tampoco GARN5EY-SALLER (1989, 165 nota 27) consideran que hubiera existido un verdadero rango intermedio en el sentido de un grupo intermedio con patrimonio autónomo o consideración social.

70 CHRI5T 1980, 216s. Para la crítica a Christ, cf. ALFÖLDY 1986, 79.

71 ALFOLDY\1984, 125; 1986,81.

respecto, es fundamental la distinción entre elite y no-elite. Los grupos que pertenecen a la elite son designados aquí como estrato superior; a las personas que pertenecen a la masa de la población las designamos como estrato inferior. Naturalmente, es posible llevar a cabo distinciones ulteriores dentro de estos dos grandes sistemas sociales.

3.1. Grupos del estrato superior

Según nuestro modelo de estratificación, pertenecen al estrato superior: a) los miembros de los *ordines* romanos (y sus familias), los miembros de las casas reinantes y las familias sacerdotales y laicas que tienen en sus manos el poder en los estados vasallos y en las provincias; b) los ricos sin cargos directivos políticos, con independencia del sexo o *status* jurídico, a los cuales debemos añadir, como una especie de apéndice, a los hombres libres, a los esclavos y a los libertos empleados en funciones directivas por cuenta de los citados grupos del estrato superior, que nosotros citamos siguiendo a Lenski; c) las personas que formaban el séquito *(retainers)* del estrato superior.

A este respecto, hemos de señalar que, a causa de las estructuras particulares de las sociedades agrícolas, los miembros del estrato superior vivían, fundamentalmente, en las ciudades, y sólo de manera ocasional en el campo, por lo que tiene sentido hablar únicamente de un estrato superior *urbano,* a pesar de que este tuviera precisamente en las propiedades rústicas su fundamento más prestigioso y más rentable desde el punto de vista económico.

a) *Ordines* y familias dominantes en los estados vasallos y en las provincias. En los grupos del estrato superior podemos poner, en primer lugar, a la «aristocracia imperial», una categoría que se puede determinar con cierta facilidad: el emperador y la casa imperial *(domus Caesaris),* la nobleza senatorial *(ordo senatorius),* los caballeros *(ordo equester).* Estos estaban acomunados por una análoga participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio, aunque en grados diferentes. Ejercían el *poder* en forma de autoridad, es decir, poseían los cargos políticos directivos. Aunque en grados diferentes, estos cargos presuponían la riqueza y aquellos que las poseían -así como en modalidades diferentes sus familias- gozaban, además de la posesión del patrimonio, también de otros *privilegios,* que no eran despreciables en los procesos. Y, por último, aunque de manera proporcional, los miembros de los grupos en cuestión gozaban del máximo *prestigio.* Nosotros situamos asimismo en el estrato superior a las mujeres y a las familias de estos grupos, aunque estas personas participaban sólo de manera proporcional en los privilegios y en el prestigio social de los hombres y de los padres, y disponían, en principio, sólo de la

influencia y no de la autoridad derivada del ejercicio de una función. También es indudable la adscripción de los *decuriones* (miembros de los consejos ciudadanos) a los grupos del estrato superior *local o provincial.* La razón de ello es que se distinguían claramente de la masa de la población a causa de su participación en el poder, en los privilegios y en el prestigio. Lo mismo cumple decir de las casas reinantes en los estados vasallos y de las familias laicas y sacerdotales de su estrato superior.

b) *Ricos.* Además de estos miembros de los *ordines,* también situamos en el estrato superior a las personas ricas que no ocupaban ningún cargo político directivo, sean estas mujeres solas u hombres, ya hubieran nacido libres o ya hubieran obtenido la libertad sólo en un segundo momento (libertos). Estas personas, a causa de su riqueza, a veces enorme, podían ejercer el poder en forma de influencia sobre los dirigentes políticos, aunque podían disponer también de un número, en ocasiones considerable, de personas a su servicio. Por otra parte, su patrimonio les permitía llevar un estilo de vida privilegiado, que los distinguía profundamente de las oportunidades de que disponía la masa de la población. En principio, estas personas podían esperar un trato de favor también en los tribunales, aunque esto no tuviera ningún punto de apoyo en la legislación. Su menor prestigio social con respecto al de los miembros de los *ordines* estaba compensado, en cierta medida, por la atribución de cargos sociales honoríficos (por ejemplo, ser nombrados funcionarios del culto al emperador -*augustales*- o patronos/as de asociaciones locales). A este respecto, es preciso tener en cuenta las diferencias en la riqueza, y otras cosas del mismo tipo, entre Roma y las otras ciudades, dado que estas diferencias influían asimismo en el grado de influencia.

c) *Personas del séquito (retainers).* Consideramos como grupo específico, dentro del estrato superior, a aquellos hombres libres, libertos y esclavos que ejercían funciones, por cuenta de sus patronos, en posiciones políticas elevadas o tenían altos cargos administrativos en el sector privado[72]. Lenski, en el marco de su sistema pluridimensional de clases de las sociedades agrícolas, designa a estos grupos como «clase vasalla» *(retainers).* Con esta designación pretende poner de manifiesto su rasgo esencial, a saber: «su dependencia de la elite política»[73]. Pero en nuestro modelo de los estratos, en el que no usamos el término «clase», es mejor, ciertamente, traducir el término *retainers* con la expresión *personas del séquito.* En este grupo había, sin duda, muchos grados, que dependen, por una parte, del

72 GARNSEY-SALLER (1989, 165) distinguen tanto en los rangos de la elite como en la masa: «*apparitores,* lictores, escribas y otros empleados de los magistrados romanos»; usan también, por otro lado, la expresión «apéndice de la aristocracia dominante».

73 LENSKI 1977, 325ss.

poder social; por otra, de la consistencia del patrimonio de los respectivos patronos; y, por último, de la concesión de plenos poderes y privilegios a las personas en cuestión. En este grupo destacan, a buen seguro, los miembros de la *familia Caesaris,* que poseían, sobre todo en Roma, aunque también en las provincias, posiciones influyentes y disponían de grandes privilegios. Sin embargo, en las zonas rurales, los esclavos, en calidad de administradores de grandes propiedades rústicas, podían beneficiarse de los patrimonios de sus amos en forma de oportunidades, influencias y privilegios. Ahora bien, dado que la influencia y los privilegios de estos grupos dependían en grandísima medida de la benevolencia de los patronos y podían caer en cualquier momento -también a causa de su *status* jurídico- pueden ser contados, ciertamente, entre los grupos del estrato superior, aunque deben ser distinguidos con toda claridad de la elite. La existencia de estos grupos pone de manifiesto, de una manera particular, los límites de un modelo con dos estratos, así como su incapacidad para tener en cuenta todos los aspectos de la desigualdad social.

3.2. Grupos del estrato inferior

Más difícil es, en conjunto, la delimitación de los grupos adscritos al estrato inferior. Resulta, a buen seguro, sencillo repartirlos, en el plano, por así decirlo, socio-geográfico, en grupos *urbanos* y grupos *rurales* del estrato inferior, sobre la base de los respectivos lugares de vivienda y de trabajo, y también sobre la base de factores económicos, culturales y de otra naturaleza (por ejemplo, la movilidad social)[74], aunque, considerado de manera global, el estrato inferior era extremadamente heterogéneo. Por eso, sólo lo podemos dividir aquí en grupos en virtud de algunas diferencias esenciales. En este caso tomamos también como guía los criterios que hemos indicado más arriba (poder, privilegios, prestigio), que, como es obvio, han de ser relativizados. Dado que, en principio, ni siquiera a los que gozaban de la plena ciudadanía se les reconocía en la ciudad otra posibilidad más que la de aclamar las decisiones tomadas por los consejeros ciudadanos y por los magistrados, el criterio del poder sólo puede ser tomado en consideración en el sentido de una (relativa) influencia[75]. Aun admitiendo que uno u otro miembro del estrato inferior pudiera ejercer una cierta influencia, en virtud de su patrimonio o de sus relaciones personales con los titulares de los cargos públicos, es difícil decir cómo se desarrollaron efectivamente las cosas en este campo. En principio, podemos considerar que hasta los ciudadanos de pleno título de las ciudades estuvieron condenados a una «falta de poder fáctico», es decir, que la

[74] ef. sólo MACMULLEN 1970, 30ss; ALFÜWY [3]1984, 114.
[75] LANGHAMMER 1973, 49s.

«población ciudadana situada por debajo de los decuriones estaba excluida por completo del gobierno de la ciudad»[76]. Por eso, en último extremo, se pueden considerar como criterios centrales sólo el goce de un *relativo patrimonio (renta) y privilegios* y el goce de un *relativo status y prestigio.*

- Patrimonio (renta)

Desde el punto de vista del estrato superior, formaban parte del estrato inferior, en principio, todo el que debiera procurarse su propio sustento y el de su familia con el trabajo[77]. Aunque este criterio subjetivo no basta, recoge por lo menos un rasgo decisivo de los grupos del estrato inferior. Estos, efectivamente, estaban obligados a procurarse con el trabajo su propia subsistencia, no sólo a causa de su falta de participación en los altos cargos políticos y, en consecuencia, a su enorme falta de poder, sino también a causa del carácter exiguo, o de su carencia sin más, de patrimonio[78]. En esta medida, para la estructuración del estrato inferior, podemos basarnos sobre todo en el criterio de la renta o patrimonio (relativo). El cultivador directo y libre, con su parcela de tierra, se distingue, a causa de su patrimonio, de los trabajadores asalariados privados de tierra y también de los jornaleros (que incluso pueden ser libres, desde el punto de vista del derecho personal). Esto mismo vale, en la ciudad, para el artesano, que dispone de un taller, con respecto a sus obreros a quienes paga estipendio, sean esclavos o jornaleros. Pero debemos añadir de inmediato que nuestros limitados conocimientos sobre las respectivas entidades del patrimonio y de la renta no nos permiten llevar a cabo ulteriores distinciones en este punto. A pesar de todo, nos parece que se puede trazar una línea de demarcación pragmática, a la que hemos bautizado con el nombre de *mínimo vital.* A este respecto, presentaremos algunas estimaciones más adelante[79]. En consecuencia, aquí situaremos en el estrato inferior: a) a los relativamente pobres - relativamente acomodados; b) a los pobres de solemnidad.

a) *Relativamente pobres - relativamente acomodados por encima del mínimo vital (penetes).* En el grupo de los relativamente pobres - relativamente acomodados del estrato inferior incluimos a aquellos que, en virtud de su renta o patrimonio, estaban en condiciones de proveer, de manera suficiente, a su propia subsistencia y a la de sus familias, es decir, a los que disponían de una vivienda conveniente, alimentos y ropa suficiente. El

[76] A este respecto, sobre todo PLÜMACHER 1987. En esta obra aparecen citas en las pp. 15s, con ulterior bibliografía.

[77] Cf. CICERON, *Off* 1, 150; cf. también, más arriba, pp. 42ss.

[78] A propósito de la pobreza dijo el filósofo griego Antípatro: «No se caracteriza esta por la posesión, sino por su carencia...; no significa posesión de poco, sino no-posesión de mucho» (citado en sentido crítico por SÉNECA, *Ep.* 87, 39s).

[79] Cf., más adelante, pp. 114ss.

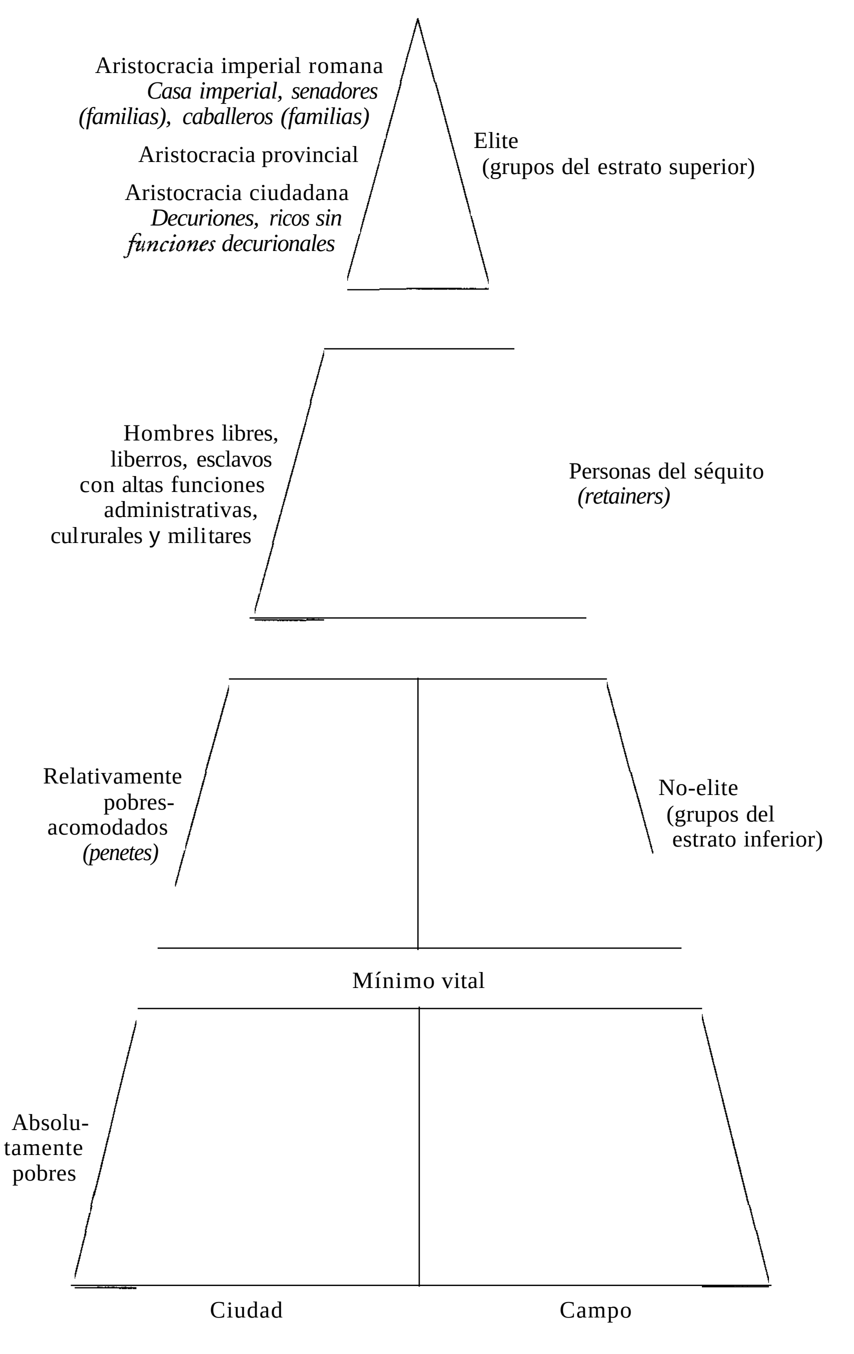


FIG. 2. *!'irdmide social!: llisi6n general de ltl estratificaci6n social.*

mínimo vital representa aquí la línea de demarcación por abajo. La línea de demarcación por arriba -entre los relativamente acomodados y ricos- es difícil de trazar en cada caso.

b) *Pobres de solemnidad (ptochoi).* En el grupo de los pobres de solemnidad incluimos a aquellos que vivían en el límite del mínimo vital o por debajo del mismo; por lo que sufrían una carencia fundamental de todos o de algunos de los bienes necesarios para asegurar su propia subsistencia (alimento, vivienda, ropa). En este punto, es preciso tener en cuenta las diferencias que había entre la ciudad y las zonas rurales, aunque también entre las mismas ciudades, dado que el coste de la vida en la ciudad era mucho más elevado que en el campo, aunque variaba asimismo de unas ciudades a otras.

4. Descripción de la elite: los grupos del estrato superior

4.1. Los difirentes grupos del estrato superior

4.1.1. Miembros de los «ordines»

De los miembros de la *aristocracia imperial,* en cuyo vértice se encontraba la casa imperial romana y la nobleza senatorial (600 senadores), formaban parte también los caballeros. El patrimonio mínimo de los senadores ascendía a 1 millón de sestercios[80], aunque la mayoría lo superaba con creces[81]. Tenían grandes propiedades rurales (en Italia y en las provincias), de las que extraían, a buen seguro, la mayor parte de sus rentas. A estas había que añadir las procedentes de la administración de los cargos públicos en las provincias[82]. El *ordo* de los senadores fue el que gozó siempre de mayor prestigio. La pertenencia de los senadores y de sus hijos a este rango se indicaba ya a primera vista por la toga de anchas franjas de púrpura *(latus clavus).* Análogas vestiduras llevaban también aquellos caballeros a los que se había otorgado la capacidad de ejercer la función de senadores. Los hijos de los senadores también podían participar, junto con sus padres, en las sesiones del senado. De este modo, reforzó Augusto el principio del carácter hereditario de la función senatorial, introducido por él mismo[83]. La nobleza imperial estaba constituida, además de por los senadores, nobles de nacimiento, por caballeros *(ordo equester),* que debían ser

80 DIÓN DE PRUSA, *Oro* 54, 17, 26: Augusto había elevado el patrimonio originario mínimo de 400.000 sestercios a 1 millón de sestercios; DIÓN CASIO 56, 41, 3; AUGUSTO, *Res gestae 8.*

81 Se dice que Séneca había ganado, en sólo cuatro años, 300 millones de sestercios: TÁCITO, *Ann.* 13, 42.

82 Un procónsul de África o de Asia ganaba en este cargo 1 millón de sestercios.

83 SUETONIO, *Augusto 38.*

libres de nacimiento (bajo Tiberio, los candidatos debían demostrar además que su nacimiento libre remontaba, al menos, a dos generaciones). Según Dión Casio[84], el rango de los caballeros y el de los senadores se podían comparar, dado que para la entrada en ambos *ordines* valían criterios análogos (nacimiento noble, elevadas dotes personales, riqueza). A pesar de todo, los caballeros estaban subordinados a los senadores en la jerarquía social. El rango de los caballeros constaba de unos 20.000 miembros, con un patrimonio mínimo de 400.000 sestercios por cabeza. Muchos de ellos -en especial los recaudadores de los impuestos estatales *(publicani)* y los grandes comerciantes- disponían de patrimonios muy superiores y extraían asimismo sus inmensas ganancias de las propiedades rústicas. Entre los caballeros había también grandes comerciantes, banqueros y contratistas de impuestos y aduanas. En conjunto, este orden era muy heterogéneo con respecto a la nobleza de nacimiento senatorial. Entre los caballeros figuraban también, en efecto, hijos de libertos, militares de graduación (incluso de *centurio* se podía llegar a oficial) y, sobre todo, miembros del estrato superior de las provincias. La carrera de muchos caballeros en los cargos públicos *(cursus honorum)* empezaba cuando alcanzaban el grado de oficiales. Dentro de la caballería existía una jerarquía. Gozaban de mayor prestigio los caballeros que ocupaban altos cargos en Roma y habitaban en ella. La mayor parte del rango caballeresco pertenecía, ciertamente, al grupo del estrato superior provincial o local. Sin embargo, se distinguía de este último no sólo en el plano social, sino también a través de signos exteriores (anillo de oro y franjas estrechas de color púrpura sobre la toga: *angustus clavus)*. Dado que los signos distintivos exteriores del rango senatorial y ecuestre tenían una gran importancia, no faltaban, como era de esperar, los abusos[85]. En efecto, en la vida pública de Roma, aunque lo mismo ocurría en las otras ciudades del Imperio, los miembros de la aristocracia imperial hacían, por propia iniciativa, ostentación de su dignidad y aspiraban a ciertos privilegios (por ejemplo, puestos reservados en el teatro). Augusto renovó estos privilegios, que remontaban al tiempo de la república. Escribe Suetonio:

> «Corrigió y ordenó la distribución de los puestos en los espectáculos, que era extremadamente confusa y desordenada; le indujo a ello la injuria hecha a un senador al que nadie había dejado sentarse en un espectáculo al que asistió muchísima gente en Pozzuoli. Hizo, pues, emitir un decreto senatorial por el que, cada vez que se diera en cualquier lugar un espectáculo público, la primera fila de los asientos se dejara a disposición de los senadores... Separó a los soldados del pueblo. Asignó sitios particulares a

[84] DIÓN CASIO, 52, 19, 4.

[85] Por ejemplo, el hecho de llevar anillo de oro: PUNIO EL VIEJO, *Historia natural* 33,32.

los plebeyos casados, un compartimento especial a los jóvenes que llevaban la pretexta, junto al de los pedagogos, y estableció que nadie del vulgo que fuera mal vestido se sentara en medio del patio del teatro»[86].

Por último, al grupo formado por las personas con altos cargos políticos, inmensa riqueza y gran prestigio, pertenecía también la aristocracia de las provincias romanas, que constituía el *ordo decurionum* en las ciudades. Estos decuriones debían estar en condiciones de demostrar, como los senadores y los caballeros, descendencia honrada, riqueza y dotes personales. Pero entre ellos se podía encontrar asimismo a hijos de libertos y a ciertos veteranos. Lo que contaba aquí de verdad era, por encima de todo, la riqueza. En efecto, los cargos ciudadanos eran cargos honorarios; es decir, que no sólo no se recibía dinero, sino que, además, había que sufragar sus gastos, por lo que era preciso pagar contribuciones (más o menos elevadas) a la tesorería cuando se entraba a formar parte del consejo ciudadano. Por otra parte, se esperaban contribuciones espontáneas de los *honestiores* de la ciudad[87]. El patrimonio mínimo requerido, en el caso de la aristocracia provincial, oscilaba entre los 20.000 y los 100.000 sestercios (el patrimonio mínimo en Como, por ejemplo, era de 100.000 sestercios)[88]. La cuantía de su riqueza variaba de manera notable y en muchos casos sólo podían ser considerados ricos desde el punto de vista de su situación local. La política romana estaba dirigida a integrar también, en el conjunto gubernativo de Roma, a los miembros del estrato superior urbano de las provincias. Para la consecución de este objetivo se empleó, especialmente, la concesión de la ciudadanía romana a la nobleza urbana de las provincias. Hacia finales del siglo I, el proceso de integración del estrato superior urbano en el gobierno romano estaba concluido en gran parte[89]. De todos modos, la posesión de la ciudadanía (ni en Roma ni en las ciudades de provincia) tampoco indica aún por sí sola la adscripción al estrato superior. En total, no existieron en el Imperio romano más de 150.000-200.000 decuriones.

Los múltiples privilegios del estrato superior no dependían *sólo* de la riqueza, sino sobre todo de la adscripción a los *ordines*. Como los senadores en Roma, también los decuriones contaban con sitios reservados en el circo y en el teatro, participaban en los banquetes por cuenta de la administración pública, llevaban vestiduras particulares. Eran considerados asi-

86 SUETONIO, *Augusto* 44; cf. DIÓN DE PRUSA, *Oro* 60,7; SUETONIO, *Claudio 21;* TÁCITO, *Ann.* 15,32.

87 Sobre el «evergetismo» y sobre su relación con el poder social, cf. VEYNE 1988, 101ss [Evergete (del griego *euergetes)* era el título de bienhechor concedido a personas que habían prestado servicios al estado; de ahí procede el «evergetismo», término que designa la actitud de los gobernantes y las elites que mostraban generosidad con el pueblo. N. del T.]

88 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 1, 19.

89 STAHL 1978.

mismo elite en sentido moral *(boni/honestiores)* y no sufrían los crueles castigos reservados al estrato inferior (por ejemplo, eran castigados al exilio en vez de a la pena de muerte)[90].

4.1.2. Otros miembros del estrato superior

En el estrato superior incluimos asimismo, por último, a los reyes o príncipes vasallos con sus familias, así como a las familias del estrato superior de los estados vasallos y de las provincias romanas. A pesar de que estos, como era el caso, por ejemplo, de la casa herodiana reinante en Israel, no pudieran demostrar un origen noble ni hubieran entrado a formar parte nunca de ningún *ordo* romano, sino que habían obtenido sólo ciertos privilegios honoríficos y la ciudadanía romana, hemos de enumerarlos entre la elite en virtud de su poder, de su patrimonio, de los privilegios y del prestigio de que gozaron, por lo general, en Roma. El criterio del patrimonio y del poder vale también para las familias de los sumos sacerdotes y para las familias laicas, que, tradicionalmente, formaban parte, en Israel, de los grupos del estrato superior y gozaban asimismo de gran prestigio en medio del pueblo.

Dado el carácter urbano del estrato superior, la riqueza no era aún en sí misma, a los ojos de la nobleza senatorial y ecuestre, un signo de pertenencia a la aristocracia. Había, de todos modos, personas ricas y, por tanto, influyentes también en el campo político. Asimismo, «había ciudadanos, más o menos numerosos según los casos, que disponían de las atributos generales, incluido el patrimonio mínimo, para entrar a formar parte del consejo de los decuriones, aunque no podían ser elegidos para el mismo a causa del limitado número de puestos disponibles. Estos ciudadanos facultados -tanto en la ciudad española de Gades (Cádiz) como en la italiana de Padua debía de haber, en tiempos de Augusto, unos 500 ciudadanos con un patrimonio ecuestre de 400.000 sestercios- no pueden ser rebajados, respecto a los decuriones, a los "estratos inferiores"»[91]. En el grupo de los ricos sin cargos directivos políticos hemos de poner aún a los veteranos del ejército romano, licenciados con el grado de *primipilus* y con una suma de 600.000 sestercios. Poseían, por tanto, vez y media el patrimonio mínimo requerido a los caballeros. Algunos de ellos llegaron a ser, después, decuriones, e incluso ascendieron a los puestos rectores de los magistrados ciudadanos[92]. Aquí hemos de citar asimismo a los libertos enriquecidos. El caso más conocido es el del esclavo liberado Trimalción,

[90] GARNSEY 1970.
[91] Así piensa, con razón, VITTINGHOFF 1990, 204s, limitando a ALFÖLDY 1986, 80.
[92] VITTINGHOFF 1990, 241 s.

de quien habla Petronio en su *Satiricón.* Se trata, claro está, de un personaje inventado, presentado incluso de un modo caricaturesco, pero que deja aflorar algo de este grupo de personas ricas sin cargos públicos y con escaso prestigio. Petronio lo describe como un hombre riquísimo, iletrado, que se hace pasar por noble con su modo de vestir y su porte, que vive rodeado de lujos, pero que, a causa de su origen, no posee en absoluro el prestigio de un miembro del estrato superior. Con todo, aun sin pertenecer a ningún *ordo,* ejerce una notable influencia política. La posibilidad de conquistar cierto prestigio personal, a través, por ejemplo, de los cargos honoríficos ligados al culto al emperador *(Augustales* o *Seviri Ausgustales)*, suponía una cierta compensación para los libertos ricos carentes de cargos políticos. Conocemos el grupo de los *Augustales* de Italia, gracias a otras 3.000 inscripciones (tanto de España como de las Galias). «Disponían de un sector reservado en los torneos *(ludi)* locales y en los teatros, llevaban las insignias típicas de su posición semioficial, tenían edificios propios para reunirse. Como los decuriones, financiaban proyectos en favor de sus comunidades» y participaban, de este modo, en el evergetism0[93]· Sin embargo, los nobles los trataban con desprecio. Escribe Séneca:

> «En nuestros días había cierto hombre rico llamado Calvisio Sabino; poseía la riqueza y el espíritu de un liberto. Todavía no he visto a un hombre cuya forruna haya sido un mayor crimen contra la riqueza»94.

Este Sabino, por ejemplo, disponía a menudo de gran cantidad de dinero para la compra de esclavos que se habían aprendido de memoria todas las obras de Homero y de Hesíodo; a su vez, él se había aprendido algunas líneas que se esforzaba en repetir, lo mejor que podía, con ocasión de los banquetes.

Fue especialmente Juvenal quien derramó a manos llenas en sus sátiras odio y escarnio sobre este grupo de personas[95]· En él hemos de incluir también a las mujeres que vivían solas y no estaban obligadas a trabajar personalmente, sino que vivían de su patrimonio[96]·

4.1.3. *Personas del séquito (<<retainem)*

A las personas del séquito del estrato superior pertenecían, en particular, los miembros elevados de la *familia Caesaris,* entre los que figuraban asimismo los libertos imperiales *(Augusti liberti),* que gozaban de una posi-

93 D'ARMS 1990,394; cf. también VITTINGHOFF 1990, 204s.223s.250s.
94 SÉNECA, *Ep.* 27, 5.
95 Cf., más arriba, pp. 83ss.
96 A este respecto, cf., más adelante, pp. 507ss.

ción privilegiada desde el punto de vista político[97], así como los ayudantes de los magistrados romanos *(apparitores)*, que eran, ciertamente, con mayor frecuencia, libertos. Ejercían éstos, por así decirlo, actividades público-jurídicas, trabajaban en los archivos, en las bibliotecas, en el censo o en otros proyectos oficiales[98]. Entre los libertos del emperador Claudia, dotados de notable influencia y riqueza, se cita de continuo a Calixto, Narciso y Palante, que, según Plinio el Viejo, habrían sido más ricos que Craso[99]. Palante, en virtud de sus méritos, habría obtenido del senado una gratificación de 15 millones de sestercios[100]. Los libertos de los emperadores, que ejercían elevadas funciones en su aparato administrativo, no sólo tenían un enorme poder (delegado por el emperador), sino también la posibilidad de acumular inmensas riquezas. Eran llamados a ocupar puestos importantes en la administración imperial, especialmente en la guardia pretoriana. Según la descripción de Tácito, eran ellos, entre otros, quienes (junto con las mujeres de los emperadores) llevaban los hilos de la política imperial entre bastidores y estaban implicados también, en no raras ocasiones, en intentos de golpes de estado. Así, Tácito presenta a Narciso y Palante como hombres poderosos en la corte de Claudio[101]. Pero tampoco ellos consiguieron quitarse de encima la mancha de su nacimiento no libre. Incluso cuando se casaban con familias nobles, seguía estando prohibido acogerlos en los *ordines.* Sólo sus hijos podían llegar a ocupar altos cargos políticos. Escribe Plinio el Joven, a propósito de un liberto gratificado con el cargo de pretor:

> «Personalmente, no he sentido nunca gran estima por los títulos concedidos al azar y no en virtud de una elección razonable; pero esta inscripción me hace comprender, mejor que cualquier otra, que una frase es absolutamente ridícula si puede ser malgastada por semejante fango y suciedad, y que esta gentuza pueda atreverse a aceptarla o rechazarla»[102].

«El poder político, y a veces económico, de los diferentes altos funcionarios de la administración imperial central, e incluso de algunos procuradores de las finanzas, superaba en el siglo I al de muchos funcionarios ecuestres o senatoriales»[103]. Así, en algunos casos se puede tomar en consideración hasta la posibilidad de poner estos altos funcionarios no sólo entre las personas del séquito, sino directamente en el estrato superior. Algunos de los esclavos imperiales u oficiales tenían, a su vez, «subescla-

97 WEAVER 1972, 299s.
98 VITTINGHOFF 1990, 190s.
99 PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* 33, 10, 134.
100 VITTINGHOFF 1990, 192.
101 TÁCITO, *Ann.* **11**, 34ss; 13, 14; passim.
102 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 7, 29.
103 VITTINGHOFF 1990, 192s.

vos» (un caso particularmente digno de señalar es, a buen seguro, el de un contable de la administración fiscal de las Galias, que disponía de 16 esclavos a su servicio[104]). En el grupo de las personas del séquito hemos de introducir, en virtud de su posición militar, por lo menos a los soldados romanos que desarrollaban funciones directivas (de *centurio* o de *primipilus*, por ejemplo), así como a los sacerdotes y sacerdotisas y -en Israel- a los fariseos, doctores de la ley, y a las mismas familias sacerdotales inferiores. A este grupo pertenecían también los administradores de propiedades rurales (tanto libres como esclavos).

4.1.4. Porcentaje de miembros del estrato superior

Las estimaciones correspondientes al porcentaje que representaban los grupos del estrato superior en el conjunto de la población varían en función de los habitantes que se atribuyan al Imperio romano. Teniendo en cuanta asimismo a los familiares, se puede calcular un porcentaje que oscila entre el 1 Y el 5%. En cualquier caso, es evidente que, en las sociedades antiguas, el estrato superior era muy restringido.

4.2. Estrato superior y riqueza

La línea de demarcación entre la riqueza y la pobreza coincidía en gran parte, de manera global, con la línea de demarcación entre los grupos del estrato superior y los grupos del estrato inferior. La «riqueza» era, de todos modos, un concepto relativo. Por lo que respecta a la situación de aquellos tiempos, se podía considerar ya rico a quien comía de manera suficiente, se vestía con decencia y disponía de una vivienda satisfactoria. En todo caso, quien se encontrara en estas condiciones podía considerarse afortunado. Desde este punto de vista, las condiciones de vida que tenemos hoy en los países industrializados de Occidente habrían sido consideradas por la mayor parte de la gente de entonces como condiciones de personas ricas. Sin embargo, estos privilegios estaban muy lejos de constituir la riqueza típica del estrato superior. Para Juvenal, una renta anual de 20.000 sestercios y la posesión de cuatro esclavos no eran aún riqueza. En realidad, hasta en las ciudades del Norte de África habría sido necesario desembolsar ya entre 5.000 y 20.000 sestercios simplemente para adjudicarse cargos honoríficos públicos, cuyo ejercicio no comportaba estipendio.

104 VITTINGHOFF 1990, 192.

4.2.1. Ejemplos de riqueza

Como ya hemos dicho, eran expreSlOn de riqueza, sobre todo, las grandes propiedades rústicas. En todo el Imperio romano reinaba una enorme concentración de las propiedades rústicas. En el Norte de Mrica, por ejemplo, la mitad de las tierras estaban en manos de seis grandes propietarios. Y, al contrario, podía suceder que una parcela de sólo 2.200 metros cuadrados estuviera dividida entre 60 familias de agricultores[105]. En Jerusalén era considerado particularmente rico Nicodemo ben Gurion. Este parece ser que dio a su hija una dote de 1 millón de denarios de oro. Un denario de oro era el precio de 300 panes de 500 gramos cada uno. Se dice que sólo el lecho de la hija valía 12.000 denarios de oro: para ganar una cifra como esta, 1.500 jornaleros hubieran debido trabajar un año entero[106]. Probablemente, se trata de cifras legendarias. Como ocurría en todas partes, también en Israel vivían los ricos en las ciudades (sobre todo en Jerusalén). Muchos de ellos pertenecían a la aristocracia sacerdotal. Los rabinos también podían ser ricos. Rabí Tarfón poseía muchos campos y esclavos. Él mismo consideraba rico a quien poseyera 100 viñedos y 100 campos, así como 100 esclavos para trabajarlos[107]. Whittaker calcula que Catón el Joven había obtenido de su patrimonio, que alcanzaba los 4 millones de sestercios, una renta diaria de entre 550 y 650 sestercios[108]. Eso correspondería a una renta anual de entre los 200.000 y los 240.000 sestercios. Según Tácito[109], Séneca habría dejado a su muerte un patrimonio de un valor de 300 millones de sestercios. Los ricos poseían palacios *(domus)* en la ciudad y villas en los campos. Por lo general, sus casas estaban muy bien decoradas, por lo que ya su solo inventario constituía un notable valor. Eran sobre todo las casas de los ricos las que mostraban claramente su posición privilegiada[110]. Eso mismo vale también para Palestina[111], aunque aquí, teniendo en cuenta todos los aspectos, había menos lujo que en otras regiones. Las casas de la ciudad -las de los senadores de Roma, por ejemplo- crecieron en número y en lujo durante la época imperial[112]. Un ejemplo bien elocuente de las lujosas viviendas de los ricos, por lo que toca a Roma, es, a buen seguro, la morada de los Flavios, un palacio, y, por lo que toca a Israel, la de los herodianos.

105 ALFOLDY 31984,95.
106 BEN-DAVID 1974,313.
107 BEN-DAVID 1974,314.
108 WHITTAKER 1991, 312.
109 TAuro, *Ann.* 13,42.
110 BRÖDNER 1989, 42ss.
111 er, más adelante, pp. 187.
112 PUNIO EL VIEJO, *HÍJtNat* 36, 109.

4.2.2. Alimentación y vestuario de los ricos

Un signo particular de riqueza eran los banquetes. A ellos se invitaba a los amigos y a los vecinos ricos o a los propios parientes. En esas ocasiones se servían los alimentos más exquisitos procedentes de todas las propiedades de los patrones. Pero, dejando aparte los banquetes, la vida de los ricos se distinguía, entre otras cosas, precisamente por sus posibilidades en el campo de la alimentación. En principio, por ejemplo, sólo ellos podían permitirse el consumo de carne. En un tratado del Talmud hay una tosefta donde se recogen algunas prescripciones alimentarias correspondientes al patrimonio de la persona. En virtud de ellas, el que posee 10 minas (correspondientes a 1.000 denarios) debe comer cada día (como suplemento) legumbres. Si el patrimonio es de 50 minas (5.000 denarios) debe comer cada sábado unos 340 gramos de carne. Los que posean 10.000 denarios pueden permitirse esta misma cantidad de carne cada día[113]. El banquete de Trimalción descrito en el *Satiricón* de Petronio constituye, naturalmente, una caricatura y una exageración. Con todo, muestra también la enorme importancia atribuida a la buena y exquisita alimentación de los ricos. Como es evidente, un pobre del campo se sentía ya orgulloso de poder servir al invitado un pollo o un huevo[114]. Frente a todo esto sorprende el frugal estilo de vida del emperador Augusto. Suetonio, en la biografía del emperador, describe sus costumbres alimentarias, y las presenta como «frugalísimas»:

> «Le apetecía, en particular, el pan de segunda calidad, pescaditos menudos, queso de vaca prensado a mano, higos frescos bíferos; y comía también antes de la cena, en cualquier momento y en cualquier lugar en que su estómago le invitara a ello»[115].

Los ricos se distinguían del resto de la población no sólo por sus costumbres alimentarias, a veces suntuosas, sino también por su *vestuario*[116]. Esta diferencia nos trae a la memoria la parábola del rico epulón y el pobre Lázaro. El rico se vestía de púrpura y lino finísimo, y pasaba los días banqueteando y gozando, mientras que el pobre Lázaro no se ponía ningún vestido que mereciera una sola mención y padecía hambre (Lc 18,19s). Una sobrevesta de lana teñida de púrpura y un chaleco *(tunica/chiton;* hebr. *chaluq)* de lino fino eran signos de riqueza y elevada condición social. Así se vestían los reyes -precisamente con verdadera púrpura de Tiro-, y los ricos intentaban imitarles. Para demostrar su pretensión al título de rey, el revolucionario Simón bar Ciora se vestía de púrpura y

113 HAMEL 1989,33.
114 PETRONIO, *Satiricón 46*.
115 5UETüNIO, *Augusto* 76s.
116 Respecto al vestuario, cf. una visión general en HAMEL 19H'), 57ss.

lino[117]. Describiendo a Juan el Bautista, Jesús le pregunta a la muchedumbre si había salido al desierto a ver a un hombre vestido con elegancia. Y responde de inmediato él mismo: los que llevan vestidos suntuosos y comen alimentos exquisitos están en las casas de los reyes (Lc 7,25).

5. *Descripción de la no-elite: los grupos del estrato inferior*

5.1. Cdlculo del mínimo vital

Como ya hemos tenido ocasión de ver[118], en el estrato inferior distinguíamos, fundamentalmente, entre aquellos a quienes su patrimonio o renta les bastaba al menos para asegurarse el sustento y aquellos otros que o bien vivían de continuo al límite del mínimo vital o bien estaban obligados incluso a vegetar por debajo de él. También es posible expresar esta distinción en términos griegos. Tal como vamos a ver con más detalle enseguida[119], podemos distinguir, en principio, entre los grupos de que estamos hablando usando los términos griegos *penes* (pI. *penetes)* y *ptochos* (pI. *ptochoi)*, y encontrar, a continuación, esa distinción también en la conciencia de los mismos antiguos. Naturalmente, es preciso tener en cuenta asimismo las diferencias entre la ciudad y el campo, así como entre las diversas regiones y, sobre todo, entre las distintas ciudades. No cabe la menor duda de que el coste de la vida era más caro en Roma que en las otras ciudades y en el campo. Baste sólo con pensar que el alquiler de una casa en la Urbe podía llegar a unos 2.000 sestercios (= 500 denarios) al año. En consecuencia, el alquiler de las habitaciones aquí constituía un problema central para la población más pobre[120]. Proporcionalmente, la situación era la misma en las otras ciudades. Sólo en los campos puede decirse que los gastos de alojamiento no representaban un papel tan importante. A pesar de las grandes diferencias existentes entre las distintas regiones, es posible realizar un cálculo del mínimo vital necesario para el sustento.

• Coste de la vida y mínimo vital

Oakman[121] nos ha ofrecido una excelente consideración general sobre los diferentes cálculos y sobre las diferentes bases de cálculo para establecer el mínimo vital. Parte del hecho de que una persona adulta, con un trabajo que no implique un particular dispendio de energías, necesita unas

117 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 7, 29.
118 Cf., más arriba, pp. 10555.
11'1 ef., más adelante, pp. 129ss.
120 WHITTAKER 1991, 3J6ss.
111 OAKMAN 1986 57ss.

2.500 calorías diarias. Esa cantidad depende, como es natural, de la edad, del sexo y del tipo de actividad. Pero las 2.500 calorías pueden servir como índice de referencia. Aplicando los valores calóricos modernos a la Antigüedad, para producir 2.500 calorías son necesarios 794 gramos de trigo o 756 gramos de cebada. Multiplicando esas cantidades por los 365 días del año se obtiene el total de 290 kilos de trigo o de 275 kilos de cebada por cabeza. Calculando sobre la base del *modius* latino (1 *modius* de cereales =6,503 kilos), hadan falta, pues, unos 44 *modii* de trigo o 42 *modii* de cebada. Estas cifras corresponden también, poco más o menos, a las estimaciones de Brunt. Este calcula, para una familia antigua de cuatro miembros, un consumo anual de 144 *modii* de trigo[122].

5.1.1. Cdlculo de la superficie de tierra necesaria para garantizar el mínimo vital

¿Cuánta tierra se necesitaba para producir esa cantidad de trigo o de cebada? No es posible suministrar en este punto cifras exactas, bien porque el estado de las fuentes no nos permite reconstruirlas, o bien porque dependen asimismo del rendimiento que se podía obtener de un determinado terreno[123]. Aquí nos limitaremos a comparar algunos datos. Según Cicerón[124], en Leontini (Sicilia) la semilla de 6 *modii* de trigo por *iugerum* podía rendir en un año bueno diez veces más, y de media ocho veces más[125]. El rendimiento aquí es ciertamente muy alto, dado que, en general, 1 *iugerum* de cultivo de trigo habría rendido en un año medianamente bueno 8 veces lo sembrado, es decir, 48 *modii* de trigo. Restando la simiente empleada, se habrían obtenido 42 *modii* de trigo, lo necesario para alimentar a un adulto durante un año. Pero gracias a Polibio y a Catón el Viejo, sabemos que ellos estimaban en 2 *iugera* la tierra cultivada necesaria para alimentar a un adulto durante un año[126]. Este dato se aproxima probablemente más al rendimiento medio por *iugerum*[127]. Suponiendo un rendimiento medio por *iugerum* de cuatro veces lo sembrado (y sustrayendo la simiente empleada), de una siembra de 6 *modii* resultan 18 *modii* para el consumo. Sobre la base de las estimaciones de Brunt de 144 *modii* para una familia de cuatro personas, esta última necesitaría una superficie de 8 *iugera* (2 hectáreas) para poder sustentarse.

122 BRUNT 1971b, 35.
123 GARN5EY-SALLER 1989, *112ss;* OAKMAN 1986, *59ss.*
124 CICERON, *Verr.* 2, 3, 112.
125 Cf. GARN5EY-SALLER 1989, 114.
126 OAKMAN 1986, 61.
127 Como confirma, por ejemplo, WHITE 1970, 336, que sugiere la necesidad de *7-8 iugera* para una familia compuesta por 3 personas y 1/4.

Hame! supone asimismo un rendimiento bajo. Según sus cálculos, la relación entre siembra y cosecha era de 1 a 3. Por otra parte, calcula que, detrayendo la simiente para el año siguiente, las tasas y los impuestos, habría quedado sólo un tercio (!) de la cosecha para el sustento de la familia[128]. También Ben-David supone un rendimiento más bien modesto. En su opinión, una familia de 6-9 personas hubiera debido cultivar, sólo para su propio sustento, una superficie de unas 7 hectáreas (es decir, 28 *iugera*)[129]. Sobre la base de las investigaciones de Frayn, muchos cultivadores directos romanos e itálicos poseían y cultivaban no más de 10 *iugera* (2,5 hectáreas)[130]. De cualquier modo que queramos evaluar estas cifras, pueden ofrecernos una indicación de la máxima cantidad de tierra necesaria a una familia de agricultores para garantizar la supervivencia de sus miembros.

De estos cálculos se desprende que la tierra necesaria para alimentar a una persona oscila entre 2 (Catón/Polibio) y 4,5 *iugera* (Ben-David). Si calculamos un rendimiento medio de 18 *modii* de trigo por *iugerum* y un presupuesto anual de 42 *modii* de trigo por cabeza, obtendremos un valor medio teórico de 2 + 1/3 *iugera* la tierra necesaria para el sustento anual de una persona. Según nuestros cálculos, una familia de 6 personas necesitaba, por tanto, en teoría, para su propio sustento, una superficie de 14 *iugera* equivalente a 3,5 hectáreas (Ben-David calcula una superficie doble). Teóricamente, pues, la superficie cultivable de la tierra de Israel (entre 600.000 y 700.000 hectáreas) habría podido alimentar de manera suficiente a una población de entre 1 y 1,5 millones de habitantes.

CUADRO 6. *Superficie necesaria para el sustento*

	FAMILIA	CANTIDAD DE TRIGO	SUPERFICIE CULTIVADA
Teoría	1 persona	42 *modii*	2+1/3 *iugera*
Brunt	4 personas	144 *modii*	*8 iugera*
Catón/Polibio	1 persona	-	*2 iugera*
Leontini	-	*54 modii* (10 veces más)	1 *iugerum*
Leontini	-	*42 modii* (8 veces más)	1 *iugerum*
Media		*18 modii* (4 veces más)	1 *iugerum*
Ben-David	6-9 personas	-	*28 iugera*
Ben-David	1 persona	-	*3-4,5 iugera*
Frayn	superficie media en Italia	-	*10 iugera*

[128] HAMEL 1989, 134,
[129] BEN-DAVID 1974, 44.4ú,
[130] FRAYN 1979, 15; cf. tamhil'l1 EVANS 1980, 159ss.

5.1.2. Coste de la vida

El hecho de disponer de una lista de precios de la ciudad de Pompeya nos permite controlar estas estimaciones y su transformación en el coste de la vida. Según esta lista, un *modius* de trigo costaba 30 ases, lo que significa que 2 *modii* de trigo costaban 15 sestercios[131]. Calculando que un kilo de trigo pueda producir *3.000* calorías, un *modius* de trigo desarrolla unas 20.000 calorías. Si una persona adulta necesita por término medio 2.500 calorías diarias, según los precios de la lista de Pompeya, debería gastar más de 3 ases (justamente 3,75 ases) al día para asegurarse la ración de calorías que necesitaba. Con estos 3-4 ases se habría podido comprar en Pompeya 3-4 panes, dado que en esta ciudad el pan costaba aproximadamente 1 as[132]. Pero al no conocer el valor calórico de 1 pan es prácticamente imposible extraer ulteriores conclusiones. Sin embargo, podemos ir más lejos con los cálculos realizados por Ben-David[133]. Sobre la base de estos cálculos, la renta mínima de 200 denarios de una familia de 6 personas bastaba para adquirir *400* piezas de pan por cabeza y año[134]. Ben-David calcula que un pan proporciona entre 1.200 y 1.400 calorías[135], por lo que, según sus cálculos, en la época misnaica (hacia el 200 d.C.) hacían falta entre 2,5 y 3 ases para satisfacer las 2.500 calorías necesarias a diario[136]. Todo considerado, parece, pues, que hacían falta unos 3 ases al día para llegar a las 2.500 calorías. Esto equivale a un gasto anual de unos 275 sestercios (unos 69 denarios).

Por otra parte, el precio del pan es también un buen indicador del poder adquisitivo, y es que, en la Antigüedad, la gente se alimentaba sobre todo de pan[137]. Catón el Viejo recuerda que los esclavos que trabajaban encadenados en los campos comían de 2 a 2,5 kilos de pan al día y, prácticamente, nada más[138]. Calcula, además, que un esclavo dedicado a las labores agrícolas costaba, anualmente, para mantenerse en vida y en condiciones de trabajar, 312 sestercios (78 denarios). Para alimentar a un trabajador libre y a su familia hubieran sido necesarios 1.000 sestercios (250

131 ETIENNE 1978,215.

132 ETIENNE 1978,216.

133 BEN-DAVID 1974, 300s; 306ss.

134 Una pieza de pan (500 gramos) costaba en la Palestina judía de la época misnaica aproximadamente 1,33 ases, mientras que en el año 79 d.C. costaba en Pompeya 1 as aproximadamente.

135 Cf. BEN-DAVID 1974,301 (habla de unas 1.200 calorías), p. 306 (1.400 calorías); cf. asimismo SPERBER (1965, 250s): 1 pan costaba 1/24 de denario.

136 A este respecto, Ben-David supone un precio del trigo en torno a los 15 ases por *modius;* en consecuencia, la mitad del precio que costaba un *modius* de trigo en Pompeya. Hemos tomado como base la tabla que se encuentra en BEN-DAVID 1974,307.

137 Estudio detallado de los medios de sustento y de las costumbres alimentarias en HAMEL 1989, 8ss.

138 CATÓN EL VIEJO, *De agricultura 56.*

denarios)[139]. Comparando ahora estas cifras con el valor indicativo de 144 *modii* de trigo, necesarios para una familia de cuatro personas, llegaríamos, prácticamente, en lo que se refiere al capítulo de costes, a las mismas cifras indicadas por Catón. En efecto, al precio de 30 ases por *modius* de trigo en Pompeya, 144 *modii* de grano suponen un gasto de 1080 sestercios, equivalentes a 270 denarios.

Esta cifra no incluye, de todos modos, los gastos suplementarios para *artículos «non food»*. En Pompeya, una túnica costaba 15 sestercios (lavarla costaba 1 denario); las vajillas más económicas, entre 1 y 2 ases[140]. Una sobrevesta *(himation/toga;* hebr. *talit)* valía entre 12 y 20 denarios[141]. Pero en estos cálculos faltan, sobre todo, los costes de la vivienda, que para los habitantes de la ciudad eran más bien altos, así como las cargas impositivas, especialmente onerosas para los habitantes de las zonas rurales (probablemente el 20% de media). Respecto a la situación de la ciudad de Roma, Juvenal nos ofrece un dato que nos permite hacernos una idea del coste de la vida. Considera una renta anual de 20.000 sestercios (= 5.000 denarios), asegurada mediante prendas, y la posesión de sólo cuatro esclavos, para que un hombre esté al abrigo del riesgo de verse reducido a la mendicidad en la vejez[142]. Aquí también se tienen en cuenta, ciertamente, los costes que no forman parte de la simple alimentacióh. Cicerón nos suministra otra comparación. Este consideraba que un miembro del estrato superior, para llevar una vida holgada, necesitaba una renta anual de 600.000 sestercios (= 150.000 denarios). Él tenía una renta anual de 100.000 sestercios (= 25.000 denarios)[143]. Compárese esto con lo que se dice en Mt 20, donde la paga diaria de un jornalero es de 1 denario (= 4 sestercios). En otros lugares se habla también de 3 sestercios[144].

Las cifras que hemos venido dando han sido recogidas sintéticamente en los cuadros 7 y 8, de los que se deduce, con respecto al coste diario de la alimentación de una persona adulta, un valor medio de 3 ases. Así pues, sólo para la alimentación de una persona adulta se necesitaban unos 70 denarios al año. Añadiendo los gastos de ropa y demás, podemos comparar estas estimaciones con las relativas a los gastos de la familia. En consecuencia, debemos considerar que el mínimo vital de una familia de cuatro personas en zona rural (incluidos los artículos *non food* y las tasas) reque-

139 COWELL 1956, 288, 258 Y 104-106.
140 ETIENNE 1978, 215.
141 BEN-OAVID 1974,311.
142 JUVENAL, *Sat.* 9, 140ss.
143 GARNSEY 1976, 126.
144 GARNSEY 1976, 126.

ría, por lo menos, entre 250 y 300 denarios[145]. Es difícil pensar que en la ciudad, especialmente en Roma, esta suma pudiera bastar para garantizar la simple subsistencia. Pero es que allí, como ya hemos tenido ocasión de recordar, podían contar los habitantes con distribuciones de mercancías alimentarias.

CUADRO 7. *Coste anual de la alimentación de una persona adulta*

	CANTIDAD	CALORÍAS	PRECIO	PRECIO POR CANTIDAD DE CALORÍAS DIARIAS
Teóricamente (precio en Pompeya)	794 **gr** de trigo	**2.500**	3,7 ases	3,7 ases
Pompeya	1 *modius* de trigo 112 kg de pan	20.000 1.200	30 ases 1 as	3,7 ases 2 ases
Palestina (Misná)	1/2 kg de pan	1.200/1.400	1,5 ases	2,5-3 ases

CUADRO 8. *Costes (anuales) por familia*

	TAMANO DE LA FAMILIA	COSTES ANUALES
Catón el Viejo	1 trabajador y familia	250 denarios
	esclavo	78 denarios
Brum	4 personas (144 *modii* de trigo)	270 denarios
Ben-David	6 personas (Palestina)	250/300 denarios
Pompeya	3 personas (1 esclavo)	570 denarios

Según este cálculo, el mantenimiento de un esclavo (incluidos los artículos *non food)* costaba entre 80 y 100 denarios. La compra y el mantenimiento de un esclavo constituían, por consiguiente, un fardo notable; un

145 BEN-DAVID (1974, 292) recuerda que el Talmud suponía un mínimo vital por año de 200 denarios.

fardo que difícilmente se podían permitir las familias medias. El ejemplo citado en el cuadro de una familia de tres personas más un esclavo, para cuyo mantenimiento se requerían anualmente en Pompeya un mínimo de 570 denarios, confirma nuestros cálculos. En consecuencia, podemos usar esta cifra como parámetro para calcular los gastos básicos de una familia de cuatro personas en los centros *urbanos.* Como es obvio, hemos de añadir los gastos de alojamiento, con lo que una familia de cuatro personas necesitaba en la ciudad entre 600 y 700 denarios por año (como mínimo el doble del coste de la vida en el campo) para su propio sustento. Sobre esta base podemos afirmar que los 5.000 denarios al año, citados por Juvenal para una familia con cuatro esclavos en Roma, permitían una vida bastante buena con respecto al mínimo vital, aun teniendo en cuenta el elevado precio de los alquileres. Ahora bien, en Roma esta renta anual no permitía ir, ciertamente, mucho más allá de un modesto tenor de vida. Para garantizar la subsistencia de una familia de cuatro personas en Roma hacían falta, a nuestro modo de ver, entre 900 y 1.000 denarios (por tanto, tres veces más de lo necesario para vivir en el campo). Las cifras referidas por Cicerón (150.000 ó 25.000 denarios) muestran, una vez más, el abismo que separaba al estrato superior de la gente común, en lo que toca a la calidad de vida. Resumimos en el cuadro 9 estos datos, que, como es obvio, valen sólo como valores orientadores y, en consecuencia, deben ser usados con cautela.

CUADRO 9. *Tenor de vida de una familia de cuatro personas (anual)*

Mínimo vital	
En el campo	250-300 denarios
En la ciudad	600-700 denarios
En Roma	900-1.000 denarios
Modesto bienestar	
En Roma	5.000 denarios
Riqueza	150.000 denarios

Estos cálculos muestran, además, la gran importancia del criterio posesión o renta por lo que respecta a la distinción entre los grupos sociales del estrato inferior. En consecuencia, nos parece que tiene fundamento el hecho de trazar, junto a la subdivisión en grupos del estrato inferior rural y del esrrato inferior urbano, arra línea fundamental de demarcación, tomando como signo discriminador el *mínimo vital* en relación con el criterio posesión o renta. A este respecto, es preciso tener en cuenta, como se ha manifestado de modo claro, el hecho de que los gastos destinados a garantizar el mínimo vital divergen no sólo entre las diferentes

ciudades, sino sobre todo entre el campo y la ciudad. Sin embargo, se puede afirmar, a buen seguro, que quien no estaba en condiciones de garantizar el mínimo vital para sí mismo (y para su familia), pertenecía al grupo del estrato inferior calificable de *pobre de solemnidad*. En este grupo introducimos, entre otros, a los mendigos itinerantes o fijos en un lugar (especialmente los minusválidos y enfermos crónicos), a muchos jornaleros de las ciudades y de los campos, a los esclavos fugitivos, a muchos agricultores y arrendatarios pobres. También en el grupo de los pequeños artesanos era prácticamente insuficiente la renta para el sustento de la familia, y había que hacer frente a una verdadera catástrofe social cuando llegaba a faltar, a causa de muerte por ejemplo, el marido y el padre. En consecuencia, debemos incluir, entre las mujeres pobres de solemnidad pertenecientes a las familias del grupo inferior, sobre todo, a las viudas, que no podían volver a casarse o que volvían a la casa paterna. No es casualidad que se las cite siempre, junto con los huérfanos, en el grupo de las personas necesitadas, o como destinatarias naturales de la asistencia social[146]. Vamos a ocuparnos con más detalle, en las páginas que siguen, de este importante problema de la pobreza (relativa y absoluta) en las sociedades antiguas.

5.2. Diftrenciación sumaria de los grupos del estrato inferior

Resulta particularmente difícil llevar a cabo una diferenciación ulterior por encima de la línea de demarcación definida por el mínimo vital. La razón de ello es que resulta difícil trazar la frontera entre familias y personas relativamente pobres y relativamente acomodadas. La posesión de cuatro esclavos y una renta anual de 20.000 sestercios, citada más arriba en el ejemplo de Juvenal, ¿indica un relativo bienestar o una relativa pobreza? Juvenal parece inclinarse hacia esta última, dado que distingue esa situación social de la de un mendigo. En consecuencia, esta valoración puede aplicarse también a las condiciones económicas y sociales en Roma, especialmente en relación con los miembros ricos del estrato superior. Sin embargo, en las ciudades pequeñas del Norte de África la cantidad mínima de 20.000 sestercios bastaba para ser admitido en el *ordo decurionum* y, por consiguiente, para formar parte del estrato superior local. La valoración de las posibilidades económicas depende, por tanto, entre otros factores, de la posición social y de las condiciones económicas generales de una región o de una sociedad. Por eso no podemos hacer aquí otra cosa más que lanzar hipótesis para diferenciar el amplio abanico de grupos del estrato inferior, valorando las posibilidades más o

146 BOLKESTEIN 1967, 38s; 281s; 402.

menos elevadas de renta apoyados en la base de las diferentes profesiones o de las diferentes ganancias. Por lo demás, sólo podemos estimar el porcentaje de la población no libre, que se supone era un tercio de la población total en la ciudad[147].

La inmensa mayoría de la población pertenecía al estrato inferior y la mayor parte de la misma vivía, además, en el campo. Todo considerado, el estrato inferior urbano lo pasaba mejor que la población rural. Mucho más aún que la diferencia de las condiciones sociales (libres, nacidos libres, esclavos, ciudadanos y no ciudadanos, ciudadanos romanos y *peregrini),* que proporcionaba, como es natural, diferentes privilegios, era, evidentemente, el límite de la pobreza lo que dividía en dos partes a los grupos del estrato inferior. Pensamos que, *en las zonas rurales,* la mayor parte de los pequeños agricultores y de sus familias, de los pequeños arrendatarios, de los trabajadores libres asalariados y de los jornaleros, se movía de continuo en la frontera del límite vital. Lo confirma la ya citada tesis de Frayn[148], según la cual la superficie media de las haciendas agrícolas de los pequeños agricultores no superaba las 2,5 hectáreas (= 10 *iugera)* en Italia. Una familia de cuatro personas habría podido obtener de ellas sólo lo estrictamente necesario para sobrevivir. Resulta difícil calcular el porcentaje de personas que vivían al borde de la pobreza en los centros urbanos. Pero también a este respecto disponemos de mucha información que atestigua un creciente empobrecimiento de las familias de los pequeños artesanos y de sus obreros libres. Además de estos, no cabe duda de que también los pequeños comerciantes, los jornaleros y otros trabajadores ocasionales vivían de continuo en el límite del mínimo vital. Entre otros, pertenecían al grupo de verdaderos y propios mendigos sobre todo los enfermos crónicos. El ejército de los pobres urbanos se incrementó, probablemente, con el aflujo de aquellos sectores de la población agrícola que no heredaban y ya no podían alimentarse con las míseras cosechas de las pequeñas parcelas de tierra. Ahora bien, en las zonas rurales prevalecían, probablemente, los nacidos libres. La situación de los trabajadores agrícolas, que no eran esclavos, comprende todo un amplio abanico, que va desde los esclavos por deudas hasta los que tenían una relativa independencia. No eran tampoco los esclavos (y los libertos) quienes constituían el grueso de la población. Al *estrato inferior*

147 ALFOLDY (31984, 117) señala que GALENO (5, 49) estima para Pérgamo, a mediados del siglo II, la presencia de 40.000 ciudadanos y estima en 120.000 el número total de adultos, incluidos mujeres y esclavos. GARNSEY-Saller consideran que, a partir del siglo III a.c., los esclavos constituían la mayor parte de la mano de obra en Italia y en Sicilia. Sin embargo, en las extensas regiones de África los trabajadores agrícolas habrían sido en gran parte libres, por ejemplo en Egipto, que era el segundo mayor granero del Imperio. En las Galias y en Asia había otras formas de trabajo dependiellte, pero no había esclavitud: GARNSEY-SALLER 1989, *168ss.*

148 Cf., más arriba, p. 119.

urbano pertenecían artesanos, comerciantes, médicos (excepto los «médicos personales» del estrato superior), enseñantes, músicos, administradores de casas y patrimonios, descargadores del puerto, jornaleros, mendigos y muchos otros. Los pocos de ellos que habían podido alcanzar un cierto bienestar, los comerciantes más ricos y los pequeños industriales por ejemplo, compensaban su falta de participación en el poder político con la inscripción en las asociaciones artesanas (en las que muchos cargos honoríficos tenían los mismos nombres que se usaban para los cargos públicos).

5.2.1. Esclavos

Entre los esclavos había notables diferencias[149]. Sin duda, el administrador de una propiedad rústica *(vilicus),* cuyo amo vivía en cualquier parte de la ciudad, debe ser considerado enteramente, aun siendo esclavo, como un pequeño agricultor. A diferencia de este último, el esclavo administrador no estaba obligado a trabajar personalmente en los campos; gozaba de una cierta seguridad social, aun cuando la cosecha hubiera ido mal. Puede suceder incluso que, en ciertos casos, un pequeño agricultor libre envidiara a los esclavos que trabajaban, a veces encadenados, en una finca agrícola. No hay duda de que debían trabajar duro, exactamente como él, pero podían contar con una alimentación regular y una provisión de ropa. Los esclavos liberados permanecían unidos a sus antiguos amos y debían seguir realizando ciertos servicios para ellos. Pero también podía ocurrir lo contrario. Las personas libres podían ser reducidas a esclavitud. Eso sucedía, normalmente, con ocasión de las guerras y las conquistas de territorios, cuando los miembros del pueblo vencido eran hechos esclavos. Ahora bien, a partir de Augusto este modo de procurarse los esclavos cayó en desuso[150]. Ahora se cubrían estos puestos con los hijos engendrados por los esclavos, con el comercio de esclavos (con los germanos y los etíopes, por ejemplo), o bien reduciendo a esclavitud la población libre del imperio. Por otra parte, se criaba como esclavos a los niños abandonados[151] y a los hijos de familias caídas en la miseria, que vendían a *sus* hijos como esclavos para pagar *sus* deudas. También los adultos podían hacerse esclavos por esta vía.

149 *CE,* entre la amplia bibliografía, sólo: FINLEY 1985; BROCKMEYER 1979; BARTCHY 1973; GÜLZOW 1969.

150 Dado que entre los pueblos sometidos sólo en rara ocasión se llegó a oponer una resistencia armada contra Roma, el número de los rebeldes castigados y llevados al mercado de esclavos se fue reduciendo cada vez más; la reducción a esclavitud de los 97.000 judíos insurrectos en la gran guerra judía del 66-70 (FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 420) fue más bien una excepción, como por lo demás la misma rebelión» (ALFÖLDY 31984,118).

151 Cf., a este respecto, W. STEGEMANN 1980, 1*145s.*

El hecho de ser esclavo no era, por necesidad, el peor destino que cupiera imaginar; al menos considerando la cosa desde el punto de vista económico o de la mera existencia. En efecto, la pertenencia a una familia garantizaba un cierto sustento, puesto que el mismo propietario de los esclavos estaba interesado en preservar la capacidad laboral de su esclavo. Por último, en la época imperial, se puso en movimiento un proceso tendente a garantizar también a los esclavos una cierta protección jurídica. Así, en el año 19 a.e. emanó una ley *(lex Petronia)* que requería el consentimiento previo de las autoridades para emplear esclavos en los certámenes con bestias feroces. El emperador Claudia sancionó como homicidio la muerte de esclavos viejos o enfermos. Finalmente, Domiciano prohibió la castración forzosa de esclavos. A esto se añadió la liberación de los esclavos en las ciudades y, sobre todo en Roma, el hecho de poder contar, al llegar a una cierta edad, con la propia liberación. Bajo Augusto, este acto jurídico, llamado *manumissio,* se había vuelto tan frecuente que algunos veían en él un serio peligro para el estado. Surgieron así leyes tendentes a reducir las liberaciones de esclavos. Sobre todo se intentó obrar de modo que los liberados no «obtuvieran *sic et simpliciter* la ciudadanía romana y, en consecuencia, una influencia excesiva en la vida pública»[152]. La perspectiva de la liberación podía incluir también, por tanto, la concesión de la ciudadanía, si el propietario de los esclavos era un ciudadano romano. Como es obvio, también el propietario de los esclavos sacaba provecho de la liberación. En efecto, el esclavo que quería obtener la libertad debía restituir el precio de su compra, es decir, ganar un pequeño capital, por lo que también, una vez liberado, quedaba ligado a su patrón.

5.2.2. Actividades profesionales de los esclavos

Las actividades profesionales de los esclavos (y, por consiguiente, también de los libertos) eran muy variadas. Muchos desarrollaban en la ciudad profesiones que presuponían una cierta formación o determinadas capacidades: «asesores jurídicos, administradores de casas o patrimonios, médicos, pedagogos, artistas, músicos, actores, escribientes públicos, ingenieros, incluso... filósofos»[153]. Trabajaban en el sector público como artesanos (por ejemplo, en los talleres de terra-sigillata). Despachaban los asuntos sustituyendo a sus patronos, aunque algunos estaban empleados también como cocineros, criados domésticos y esclavos de lujo.

Como es obvio, en las zonas rurales los esclavos se dedicaban a los trabajos agrícolas, aunque también en este caso ocupaban posiciones muy

[152] ALFÖLDY '1984, 119.
[153] ALFÖLDY '1984, 116.

diferentes. La masa de los esclavos era vergonzosa y, a veces, brutalmente explotada; hasta el período del Imperio siguió en vigor la costumbre de encadenar a los esclavos. En las zonas rurales también se practicaba menos la liberación de los esclavos. Esto permite comprender que fuera más atrayente la perspectiva de ser esclavo en la ciudad que en el campo.

Aún peor que la de los esclavos de las zonas rurales era la vida que llevaban los que trabajaban en las minas. Estos eran, sobre todo, *damnati,* es decir, detenidos.

También es importante recordar que, en las ciudades, los esclavos podían organizarse en asociaciones *(collegia)* con aquellos que ejercían la misma profesión, y, en el plano religioso y comunitario, también con las personas libres.

5.2.3. *La fuga de esclavos*

Que las condiciones de vida de muchos esclavos continuaron siendo insoportables, lo demuestra el fenómeno de la *fuga de esclavos.* Según Bellen[154], se inclinaban a huir, sobre todo, los esclavos que tenían amos crueles e inhumanos. Estos *fugitivos* podían hacer desaparecer sus huellas en otros lugares, especialmente en las zonas rurales en que escaseaba la mano de obra. Estos *fugitivos* debieron contar también con auténticos «mediadores». De este modo, los esclavos no hacían más que cambiar de amo, aunque también esto pudo tener su importancia. Como es natural, no estaban sólo los «mediadores», sino también cazadores de cabezas, que intentaban recuperar, contra recompensa, a los esclavos huidos. Conocemos incluso órdenes de captura contra estos *fugitivos.* El trato dispensado a los esclavos y la actitud asumida respecto a ellos eran muy variados. Podían ser tratados de manera cruel y absolutamente discriminatoria, hasta racista, aunque también con suavidad y bondad, llegando incluso a reconocerlos como personas[155]. Séneca llega considerar incluso ¡que los esclavos son hombres![156] Aunque, como es natural, también coloca a los esclavos en una posición social muy baja![157]. Sin embargo, ni Séneca ni ningún otro llegó a pedir la abolición de la esclavitud, ni siquiera los cristianos[158].

154 BELLEN 197s.

155 Para la actitud del judaísmo respecto a la esclavitud, cf. sobre todo GÜLZOW 1969, 18ss; URBACH 1964.

156 SÉNECA, *Ep.* 47, 1.

157 BROCKMEYER 1979, 10.

158 Contra las autogratificaciones cristianas de la época moderna, ya Franz Overbeck ha mostrado, de manera imparcial, la posición del cristianismo primitivo y de la Iglesia antigua en lo referente a la esclavitud; cf. OVERBECK 1994, 144ss (y, a este respecto, pp. 11ss sobre la historia de la investigación).

5.2.4. *Esclavos e inconsistencia del «status»*

El fenómeno de la inconsistencia del *status* estaba muy acentuado precisamente en el grupo de los esclavos. Un grupo claramente delimitable desde el punto de vista de los derechos de la persona. Junto a los esclavos de las zonas rurales y de las minas, que a veces trabajaban muy duro y que, en caso necesario, también podían ser encadenados, estaban los esclavos empleados en la administración de las propiedades rústicas. Estos últimos, en la ciudad, eran empleados en las casas como criados o en talleres como obreros, a veces como especialistas, e incluso como vigilantes de otros esclavos. Algunos ejercían -como ya hemos visto- elevadas funciones administrativas por cuenta de los aristócratas. Como es obvio, todos tenían en común la situación de dependencia (aunque todos tenían fundadas esperanzas de ser liberados). La dependencia la demuestra también el hecho de que los esclavos y las esclavas jóvenes eran usados como objetos sexuales por sus amos (y, a veces, también por las mujeres). En principio, la situación de las esclavas era, en particular, menos segura y menos prometedora que la de los esclavos varones después de su liberación.

5.3. *Estrato inferior y pobreza*

5.3.1. *Pobreza absoluta y pobreza relativa: «penetes» y «ptochoi»*

La masa de la población se caracterizaba no sólo por un humilde nacimiento y por la falta de poder político que de ahí se derivaba, sino también por la pobreza. «Su gran ocupación diaria era la lucha por la supervivencia y el puro sustento»[159]. Los términos latinos usados para designar a los pobres -como *pauper, egens* o *humilis,* por ejemplo- «pueden y deben designar no sólo a los miserables y a los mendigos, sino también a los artesanos y comerciantes, que lo pasaban un poco mejor, aunque, comparados con los estratos ricos, propietarios, eran a no dudar pobres»[160]. Sin embargo, la terminología antigua también está aquí en condiciones de trazar fronteras más precisas. Ahora bien, el griego, mejor aún que el latín o el castellano, puede permitirnos distinguir entre dos grupos de pobres, que nosotros calificaríamos hoy como relativamente pobres y absolutamente pobres o pobres de solemnidad[161]. La distinción aparece descrita con toda claridad en una comedia de Aristófanes:

159 VITTINCHOFF 1990, 181.
160 WHITTAKER 1991, 313.
161 Cf., para la terminología, sólo HAMEL 1989, 164ss.

«La vida del *ptochos* es ir tirando sin poseer nada, mientras que la del *penes* es ir tirando con parsimonia, atendiendo a sus obras, sin avanzar, de cierto, nada, aunque sin que le falte de nada»[162].

Con esto coincide también una fórmula de Marcial: «No es pobreza no poseer nada»[163]. Más adelante, en el mismo contexto, describe a los más miserables de entre los mendigos de Roma, a los que distingue una vez más de los pobres.

Pero volvamos al texto de la comedia de Aristófanes. En primer lugar, hemos renunciado voluntariamente a traducir los dos términos griegos *ptochos* y *penes.* Ambos pueden ser vertidos por «pobre». Como es natural, el término *ptochos* designa, por lo general, a los pobres que vivían en el límite o hasta por debajo del mínimo vital, mientras que *penes* designaba una condición económica en la cual la persona podía garantizar con su trabajo el sustento propio y el de su familia. En principio, esta evaluación remonta al siglo IV a.e. y ha seguido siendo válida durante siglos y siglos. También es posible distinguir en hebreo entre estos dos grupos: los pobres de solemnidad son designados a menudo como *ebjon*, mientras que para designar a los que son relativamente pobres se usa el término *ani*[164]. Son menos claros, como ya hemos dicho, los términos latinos usados para designar a los pobres. «Los términos como *inopes* (privados de medios), *egentes* (necesitados), *pauperes* (pobres), *humiles* (de poco valor) y *abiecti* (rechazados/marginados), se usaban de modo indiscriminado»[165].

La *Vulgata,* por ejemplo, en la bienaventuranza de los pobres (Lc 6,20), que en el texto griego original son designados con el término *ptochoi,* traduce *pauperes,* mientras que al pobre Lázaro (Lc 16,19ss) -que, en griego, también es *ptochos*- le llama *mendicus,* considerándolo, por tanto, claramente como mendigo.

Se juzgue como se juzgue la terminología en los casos particulares, esta subraya de todos modos que la clase de los pobres no era unitaria. En todo caso, estamos obligados a distinguir entre pobres relativos y pobres absolutos o de solemnidad. Esta distinción se refiere, fundamentalmente, a las necesidades primarias de la persona, que incluían, en la Antigüedad, el alimento (comida y bebida), la ropa y el alojamiento. Vamos a citar, como un ejemplo entre muchos otros, a Dión de Prusa: «Así, también nosotros sabemos que nuestro cuerpo tiene sólo pocas necesidades: entre ellas deberíamos mencionar el vestido, un techo y el alimento»[166]. Es preciso consi-

162 ARISTOFANES, *Pluto 5515.*
163 MARCIAL, 11,328.
164 HAMEL 1989, 167.
165 WHITAKER 1991,312.
166 DION DE PRUSA, *Oro* 17, 21.

derar que la gran mayoría de la población antigua difícilmente rebasó la modesta satisfacción de estas necesidades fundamentales[167]. La cosa resulta clara si nos basamos en las citadas estimaciones aproximadas de los gastos necesarios para asegurar el mínimo vital[168].

Renta per capita en Israel

Como comparación nos puede servir un cálculo teórico del producto social bruto per capita en la Palestina del siglo 1. Ben-David lo ha estimado en 49,6 denarios para una presunta población de 1,25 millones[169]. Si de esta cifra deducimos el 20% para tasas e impuestos -una cifra presumiblemente demasiado baja-, puede decirse teóricamente (esto es, sin tener en cuenta la elevada concentración de las propiedades) que cada habitante disponía de unos 40 denarios al año para vivir. Ya este dato por sí solo muestra con toda claridad que debemos tomar seriamente en consideración el hecho de que un número extremadamente elevado de personas vivía por debajo 0) del límite de la pobreza. Se trata de un dato absolutamente realista. En efecto, en Israel (hacia finales del siglo 11 d.C.) se consideraba una renta anual de 200 denarios como el mínimo vital de una familia (de 5-6 miembros). En una máxima rabínica se presenta esta cantidad como límite de la pobreza absoluta, por lo cual quien disponía de una renta anual superior a los 200 denarios ya no podía recurrir al fondo hebreo de las limosnasl?o. Esta cantidad era asimismo la que podía ganar un jornalero en un año, suponiendo que pudiera trabajar de manera regular y teniendo en cuenta los días de fiesta y de reposo. Considerando estas magras cifras, es evidente que era preciso echar mano a una ocupación más bien lucrativa para alimentar a una familia. ¿Podía, entonces, un artesano como el padre de Jesús alimentar a su numerosa familia (según Mc 6,3, cinco hijos y varias hijas)? José era carpintero. Ni siquiera un artesano cualificado -en un pueblo pequeño como Nazaret de Galilea- rara vez ganaba más que un simple jornalero!7l. Incluso con 400 denarios anuales debió de carecer la familia de Jesús de las cosas más necesarias. En todo caso, con una renta así no habría podido distinguirse de los propios vecinos que habitaban en el campo. Un pequeño agricultor que dispusiera de una parcela de 3 hectáreas llegaba, teniendo en cuenta la importancia de los impuestos -el «diezmo», por ejemplo- y las tasas, a una magra renta de unos 150 denarios por año.

167 CIPOLLA 1972, 55.

16' Cf., más arriba, pp. *11755.*

169 BEN-DAVID 1974, 303. Cálculos posteriores sobre la densidad de la población en Palestina en BROSHI 1979, *155;* HAMEL *1989,13755.*

170 BEN-DAVID *1974,29155.*

171 Es probable que Jesús y su padre encontraran trabajo en la vecina ciudad de Séforis.

Un texto de Juan Crisóstomo, Padre de la Iglesia, puede servirnos para ilustrar la miserable condición social de la población rural (aquí la de los arrendatarios). El texto remonta al siglo IV, pero vale también, a buen seguro, para el siglo 1. De él se desprende que, en la Antigüedad, se tenía conciencia de la relación que existe entre la pobreza de los pobres y la riqueza de los ricos:

> «Pero ¿podría haber hombres más injustos (que los terratenientes, que extraen del suelo su riqueza)? Cuando consideramos el modo en que estos se comportan con la gente pobre y miserable de los campos, nos convencemos de que son más inhumanos que los bárbaros. En efecto, a unas personas que están obligadas a padecer hambre y a verse atormentadas durante toda la vida, les imponen aún unos impuestos desorbitados, los someten a fatigosos trabajos y los usan como asnos y mulos, más aún: como piedras; no les conceden el mínimo reposo y, sin tener en cuenta si la tierra produce o no, lo cogen absolutamente todo y no tienen ninguna indulgencia con ellos. ¿Existe acaso algo más digno de misericordia que estas personas que se han afanado durante todo el invierno, que han sido consumidas por el frío, la lluvia y las vigilias, y ahora se encuentran con las manos vacías, y, encima, cargadas de deudas, cuando tiemblan y se estremecen, más que por el hambre y el fracaso, por los tormentos del administrador, las citaciones a juicio, el encarcelamiento, la rendición de cuentas, el pago del canon del arriendo, los despiadados requerimientos? ¿Quién puede contar todos los negocios que se hacen con ellos, todas las ventajas que se obtienen de ellos? Con su trabajo y sudor se llenan los graneros y las bodegas, sin permitirles a ellos la posibilidad de coger, aunque sólo sea un poco; almacenan [los terratenientes] toda la cosecha en sus arcas, y les dan a cambio una cantidad irrisoria»[172].

5.3.2. *Personas relativamente pobres («penetes»)*

También las personas relativamente pobres (*¡enetes)* debían trabajar duro (y desarrollar, con frecuencia, incluso trabajos insalubres) para asegurarse a sí mismas y a sus familias lo indispensable para la supervivencia. En el ámbito de la gente pobre, pertenecían al grupo de aquellos que 10 pasaban mejor, los que podían asegurar con regularidad a su propia familia alimento, bebida y ropa, así como una vivienda aceptable. Así es como el ya citado orador Dión de Prusa describe la condición social de la población urbana pobre:

> «A estos pobres no les resulta, ciertamente, fácil encontrar trabajo en la ciudad y tienen que depender de la ayuda de otros, porque viven en arriendo y tienen que comprar todo, no sólo vestidos, utensilios para la casa y alimento, sino también la leña para el uso diario»[173].

J72 JUAN CRISOSTOMO, *Comentario al Evangelio de Mateo* 61, 3.
m DION DE PRUSA, *Oro* 7, 1055.

Tal Y como constata Marcial, los pobres se han quedado flacos por el hambre y el frío[174]. Y para Luciano de Samosata, autor satírico, la vida de estos pobres no era otra cosa que tasas y deudas, frío en invierno, enfermedad y, encima, persecuciones por parte de los poderosos[175]. Precisamente, el ejercicio del poder -incluida la apropiación violenta de lo que poseían- muestra la falta de poder y de derecho de los pobres. Las agresiones de los poderosos y de los ricos contra sus vecinos pobres aparecen como un lamento estereotipado en los textos antiguos[176], ya porque los ricos se apoderasen de lo que pertenecía a un huérfano[177], o ya porque un rico quisiera anexionarse la cabaña de un pobre[178]. Era proverbial la pobreza de los pescadores[179].

A propósito de los pescadores, el ya citado Luciano dice que difícilmente se podian mantener con su duro trabajo: «aunque trabajan desde primer hora de la mañana hasta que llega la noche, y a pesar del empeño y los esfuerzos que ponen en ello, difícilmente obtienen alguna ganancia»[180]. La Biblia confirma esta misma constatación. Pablo, «fabricante de tiendas» ambulante, trabajó, ciertamente, más de lo normal -de la salida del sol hasta su ocaso- y, sin embargo, siguió teniendo necesidad de la ayuda de otros para obtener lo indispensable para vivir[181]. La situación de las familias de los artesanos se volvía dramática cuando el marido o el padre morían. También en este punto nos describe Luciano, con gran exactitud, la tristeza de la situación: tras la muerte de un herrero que trabajaba el cobre en el Pireo, su familia acabó enseguida en la ruina. En primer lugar, la viuda se vio obligada a vender los instrumentos de trabajo, después intentó calmar el hambre de su propia familia hilando, tejiendo y cosiendo, pero al final no le quedó otro remedio que ceder a su hija como hetera, de modo que también ella contribuyera al sustento[182]. También los enseñantes de la escuela básica *(didaskafos/magister)* estaban, notoriamente, mal pagados y sus familias llevaban una vida miserable[183]. Los «abogados», en cambio, podían obtener mayores ingresos, por lo menos en Roma. En la presentación de la *Vida de Apofonio,* habla Filostrato de esta como de una profesión que permite transformar la pobreza en riqueza. Otros autores antiguos citan como profesiones o actividades rentables, junto a las propiedades rústicas, las profesiones de armadores, financieros,

174 MARCIAL 12, 32.
175 LUCIANO (de Samosata), *Cato 15.*
176 MACMULLEN 1974, 6ss.
177 FILOSTRATO, *Heroikos* 285, 174.
178 APULEYO, *Metamorfosis* 9, 35ss. Otros ejemplos en GRASSL 1982,175.
179 Cf. VISCHER 1965, 139s.
180 LUCIANO, *Fug.* 13, 17.
181 Sobre la situación de los artesanos resulta muy instructivo HOCK 1980.
182 LUCIANO, *Diálogos de las cortesanas 6.*
183 JUVENAL, *Sat.* 7, 215ss; LUCIANO, *Hermot* 10.

militares, oradores, sacerdotes, comerciantes, médicos, y también las de carpintero y zapatero[184].

5.3.3. *Personas pobres de solemnidad «<ptochoi»)*

Si las personas relativamente pobres podían aún proveer a las necesidades fundamentales de la vida, las pobres de solemnidad no tenían ni siquiera lo suficiente para vivir. El adjetivo griego *ptochos* indica, en principio, esta condición básica de las personas pobres: hambre y sed, harapos por vestidos, falta de techo y desesperación. Las personas absolutamente pobres dependen asimismo, en las cosas indispensables para la vida, de la ayuda ajena, que se procuran, por ejemplo, mendigando. Además de los mendigos, forman parte con frecuencia de esta categoría las viudas y los huérfanos, y también los enfermos crónicos e inválidos, como los ciegos, los deformes, los leprosos[185]. También aquí había, como es obvio, grados. El pobre Lázaro -un hombre seriamente enfermo que vegetaba delante la casa de un rico y esperaba poder saciarse con los restos de sus banquetes (Lc *16,19ss)*- o los mendigos que pasaban la noche bajo los puentes de Roma, podían envidiar aún a aquellos que recibían al menos la sepultura de *los* pobres[186]. Según Horacio[187], los esclavos de la administración pública recogían de las calles de Roma los cadáveres que habían sido echados fuera de las casas (porque su sepultura era, evidentemente, demasiado cara para sus parientes). Contra un fin tan poco digno, el que podía se prevenía entrando a formar parte de una asociación que se ocupaba de la sepultura. Aunque no hemos de erigir en criterio la peor situación de estos pobres de solemnidad, había ciertamente en el grupo personas de condición modesta que a duras penas llegaban al mínimo vital y corrían un riesgo continuo de terminar en la pobreza absoluta[188]. Podía tratarse de pequeños agricultores y pequeños arrendatarios o de trabajadores asalariados y jornaleros de las zonas rurales, que, probablemente, tenían techo, pero no bastante para comer; aunque podía tratarse también de pequeños artesanos y comerciantes, de maestros de enseñanza básica, de jornaleros o de artesanos ambulantes en las ciudades, que no conseguían alimentar de manera suficiente a sí mismos ni a sus familias. Precisamente las condiciones de las viviendas urbanas ponen de manifiesto cuán miserable era la vida de los pobres. A veces tenían que vivir en una pequeña estancia hasta 16 personas[189]. Las casas de alquiler de Ostia,

184 DIÓN DE PRUSA, *Dr.* 80, 1; cf., además, GRASSL 1982, 114.
185 Cf., a este respecto, amplia información en W. STEGEMANN 1981, 10ss.
186 MARCIAL 11, 328.
187 HORACIO, *Sato* 1,8,8-16.
188 Sobre la situación en el judaísmo, cf., más adelante, pp. 188ss.
189 WHITAKER 1991,317.

que contaban con tres pisos *(insulae)* por lo menos y se han conservado hasta nuestros días, pueden darnos una idea de lo modestas que eran las viviendas. Quienes no podían permitirse ni siquiera estos apartamentos de alquiler, estaban obligados a vegetar bajo los puentes, en los huecos de debajo de las escaleras o en los sótanos de los complejos habitados. Allí donde.era posible, construían barracas *(tuguria).* Las condiciones higiénicas eran penosas, incluso para el nivel mínimo requerido en la Antigüedad. En el ya citado *Satiricón* de Petronio aparece una descripción impresionante de las ladillas que circulaban en una *taberna*[190]. En una piedra que servía para marcar el linde se puede leer, junto a la ordenanza del pretor («Nadie puede echar aquí estiércol o cuerpos muertos»), este añadido: «Mantén alejadas de aquí tus heces, si no te serán enviadas de nuevo»[191].

5.3.4. Ropa y alimentación de los pobres

La ropa era una propiedad preciosa que se llevaba siempre encima (quien tenía dos mudas las llevaba siempre una encima de la otra) o se guardaba incluso en un arca[192]. Parece ser que el hecho de poseer dos mudas distinguía, entre el pueblo bajo, a los que estaban mejor y a los que estaban peor. De ahí las palabras dirigidas por Juan el Bautista a la muchedumbre: «Quien tenga dos túnicas que dé una a quien no tenga» (Lc 3,11). En lo que respecta a la ropa que se debía dar a los esclavos que trabajaban en el campo, prescribe Catón el Viejo que deben recibir cada dos años una túnica de 3 pies y medio de larga y una manta de lana *(sagum)* y sandalias de madera. Naturalmente, los esclavos debían restituir esta ropa, que se usaba después para remiendos[193]. La sobrevesta constituía para los pobres un bien tan precioso que podía servir como prenda de empeño (Mt 5,40) o incluso objeto de robo (Lc 6,29). Quien no llevaba sobrevesta daba a entender o que era extremadamente pobre y/o que se movía fuera de las normas vigentes, como el endemoniado de Lc 8,27 por ejemplo (la falta del manto puede servir para indicar o bien la pobreza del endemoniado, o bien su condición de persona de comportamiento anormal). El término «desnudo» (*gymnos*) indica en este contexto a personas que no llevaban manto, sino sólo ropa interior, o que sólo cubría su cuerpo con harapos. En todo caso, se indica de este modo una condición social baja[194]. También el Nuevo Testamento, cuando describe a personas pobres de solemnidad *(ptochot),* alude a menudo a su desnudez (Ap 3,17; Sant 2,16; Mt 25,36 et passim). La baja condición.

190 PETRONIO, *Satiricón 95.*
191 WHITTAKER 1991,322 *(CIL* VI, 31614-5).
192 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 282.
193 CATÓN EL VIEJO, *De agricultura 59.*
194 HAMEL 1989, 73.

social se indicaba asimismo con sobrevestas oscuras, toscas o gastadas,¡consideradas como típicas de las personas pobres y de los esclavosl[95].

Otro rasgo típico de las personas absolutamente pobres es su hambre (y sed). La relación entre falta de ropa y falta de alimento parece típita (Lc 3,11; Mt 25,35s; Sant 2,15s). La carne, en principio, era inaccesible y se consumía, a lo más, con ocasión de las grandes fiestas. Pan (negro) y aceite de oliva constituían el alimento básico de los pobres[196], asociados, en la medida de lo posible, con legumbres (sobre todo cebollas) o huevos. Se dice en un midrás: «Tu padre es rico, te alimenta con carne, pescado y vino de solera... tu padre es pobre, te alimenta con verduras y legumbres»197. En el edicto de precios de Diocleciano (301 d.C.) se limita el precio del medio kilo de carne de cerdo a 12 denarios; un huevo costaba un denario. Poniendo estas cifras en relación con el jornal medio percibido entonces (25 denarios)I98, se ve con claridad que las familias sólo podían comprar carne de modo excepcional. Se debería calificar de «glotón y borrachín» al que comía 80 gramos de carne y bebía un cuartillo de vino (en este caso vino de importación itálica)199. Grandes sectores de la población sufrían, ciertamente, una desnutrición crónica[200] y a diversas familias pobres, en tiempos de carestía[201], no les quedaba otro remedio que alimentarse de hierbas y raíces[202]. De esta suerte, los pobres hambrientos debían envidiar a los esclavos que, por razones económicas, eran alimentados de manera suficiente por sus amos.

5.3.5. Movilidad social

Las sociedades antiguas eran, en principio, imperll1eables[203]. MacMullen, que con la expresión «movilidad social» entiende no sólo el paso de un estrato de la sociedad a otro, sino también el cambio de residencia y de profesión, considera que la movilidad fue muy baja: «en efecto, en un mundo constituido preponderantemente por pequeños agricultores, la gente cambiaba rara vez de residencia y eran pocos los que subían o bajaban en la escala social»[204]. La falta de movilidad social forma parte asi-

195 LUCIANO, *PeregMort.* 15s.
196 WHITTAKER 1991, 32l.
197 Midrás, *SifDt* 37, 76b, citado por BEN-DAVID 1974,309.
198 Sobre los datos relativos a precios, BÜCHER 1922, 229s.
199 BEN-DAVID 1974,309.
200 WHITTAKER 1991, 32l.
201 Sobre las carestías de una gravedad excepcional, cf. sólo HAMEL 1989, 44ss; GARNSEY 1988.
202 DIONISIO DE HALICARNASO, *AntRom.* 7, 8, 3; cE, más arriba, la cita de Galeno de la p. 78.
203 A este respecto, es fundamental VITTINGHOFF 1990, 249ss.
204 MAcMULLEN 1981a, 155.

mismo del hecho de que la propiedad estaba ligada, en definitiva, a la tierra y, en consecuencia, era transmitida normalmente a los herederos. Del mismo modo, alcanzar el linaje de las familias acomodadas sólo era posible por nacimiento (o, de modo más raro, por adopción). Ciertamente, sólo la adscripción al senado romano era hereditaria, aunque, de hecho, también la adscripción al rango de los caballeros o a la nobleza urbana de las provincias se transmitía a los herederos. De este modo, el ascenso social encontraba unos límites prácticamente imposibles de superar en el estrato superior. Con todo, había una cierta movilidad, especialmente en los grupos del estrato superior, donde siempre era posible el ascenso al rango ecuestre y al senatorial. También existía la posibilidad de que alguno se casara con alguien de familia aristocrática o que, como liberto o incluso como esclavo, llegara a ser alguien, cuando las familias del amo de los esclavos se extinguían sin dejar herederos. La mejor posibilidad para adquirir propiedades y rango, fuera de las rígidas estructuras sociales, la proporcionaba la *carrera militar.* En ella podía ocurrir incluso que alguien recorriera toda la escala, de simple soldado a suboficial y a oficial (entrando así a formar parte del estrato superior). Por otra parte, el asentamiento de los veteranos en las colonias romanas hacía que se formara, especialmente en las provincias, un estrato superior fiel a Roma. En todo caso, era posible obtener la ciudadanía romana a través del ejército (en el momento del licenciamiento de las tropas auxiliares o del ingreso en la legión). Los centuriones con muchos años de servicio gozaban de oportunidades particulares. Cuando llegaban al rango de *primipilus,* podían ser recibidos en el *ordo* de los caballeros. De manera excepcional, hasta ciertos miembros del grupo de los trabajadores agrícolas podían aspirar a algún modesto ascenso social. A este respecto, poseemos un documento conmovedor. Se trata de una inscripción procedente de la provincia romana de Numidia (África):

> «Nací como hijo de una familia pobre, de un padre sin tierra, que no tenía ni patrimonio ni casa. Desde el día de mi nacimiento viví y trabajé en el campo. Ni el campo ni yo mismo hemos tenido descanso. Cuando el año había llevado el fruto a su maduración, yo era siempre el primero en poner la hoz alrededor de las espigas. Cuando la columna de los hombres de la hoz había segado los campos y partía para Cirta (Numidia), yo precedía a todos los demás en el campo y dejaba detrás de mí una densa hilera de gavillas. He realizado doce cosechas bajo el sol abrasador y así fui aclamado por los agricultores como jefe de la columna. He sido jefe de la columna de segadores durante doce años y los campos de Numidia fueron segados por nosotros. Estos esfuerzos y una vida frugal me han hecho, por fin, patrón, me han asegurado casa y tierra»[205].

[205] Citado por SCHNEIDER 1981 b, 124.

No cabe duda de que no muchos compañeros de sufrimiento debieron tener la misma suerte «feliz» que este jornalero. Más bien es verdad lo contrario: los miembros del estrato inferior -sobre todo en los campos- registraban con frecuencia el mayor descenso social.

5.3.6. *Desórdenes sociales*

En unas sociedades con graves desequilibrios sociales tampoco podían faltar desórdenes, conflictos y hasta revueltas. «En cualquier ámbito estallaban los conflictos», entre quienes los fomentaban se encontraban siempre «esclavos, pobres de la ciudad personalmente libres y campesinos de las provincias, estos también teóricamente libres, aunque, de hecho, estaban privados de derechos y eran muy pobres»206. Parece ser que sólo hubo verdaderas y propias rebeliones de esclavos en la Italia meridionapo7. Por otra parte, sólo en pocas provincias hubo rebeliones contra Roma con amplia implicación de la población local (bátavos en el año 69; rebelión antirromana en Israel en los años 66-70). Por lo que se refiere a la ciudad de Roma, conocemos los desórdenes provocados por la *plebs* hambrienta bajo los emperadores Tiberio y Claudia. Aquí era el ejército el que se encargaba de mantener bajo control a la muchedumbre con ocasión de manifestaciones públicas. El año 32 d.C. los espectadores insultaron en el teatro a Tiberio por haber aumentado el precio de los cereales. El emperador pidió al senado y al magistrado correspondiente que comprometiera su autoridad para aplastar esta manifestación de desacuerdo[208]. A partir de entonces las manifestaciones públicas fueron vigiladas, de manera regular, por las tropas de la guardia pretoriana. Nerón retiró de nuevo la guardia con ocasión de los juegoS209. Se recurrió también al ejército romano, en las provincias, para reprimir los levantamientos y los desórdenes. Pero eran las mismas comunidades las que debían asegurar el orden. Los ciudadanos paniculares bloqueaban a los instigadores (*cE.* Hch 18,12-17). Los desórdenes de la población podían tener asimismo causas étnicas *y/o* económicas (*cE.* Hch 19,23ss; levantamiento de los plateros de Éfeso)2lO. Pero, todo bien considerado, sorprende la relativa «calma» de los miembros pobres del estrato inferior[211]. Luciano se maravilla de que los pobres se rebelen tan raramente contra los ricos, aun teniendo siempre ante los ojos el lujo con que estos viven[212].

206 ALFOLDY 1981, 383; cf. también GARNSEY-SALLER 1989, *222ss.* Cf., sobre este tema, también más adelante pp. *241ss.*

207 TAcITa, *Ann.* 4, 27; 12, 65.

208 TAcITa, *Ann.* 6, 15.

209 TACITa, *Ann.* 13, *24s.*

210 Cf., sobre este punto, también más adelante pp. 451-455.

211 A este respecto, VITTINGHOFF 1990, *257ss.*

212 LUCIANO, *San.* 35.

SEGUNDA PARTE
Historia social del judaísmo en la tierra de Israel y los seguidores de Jesús

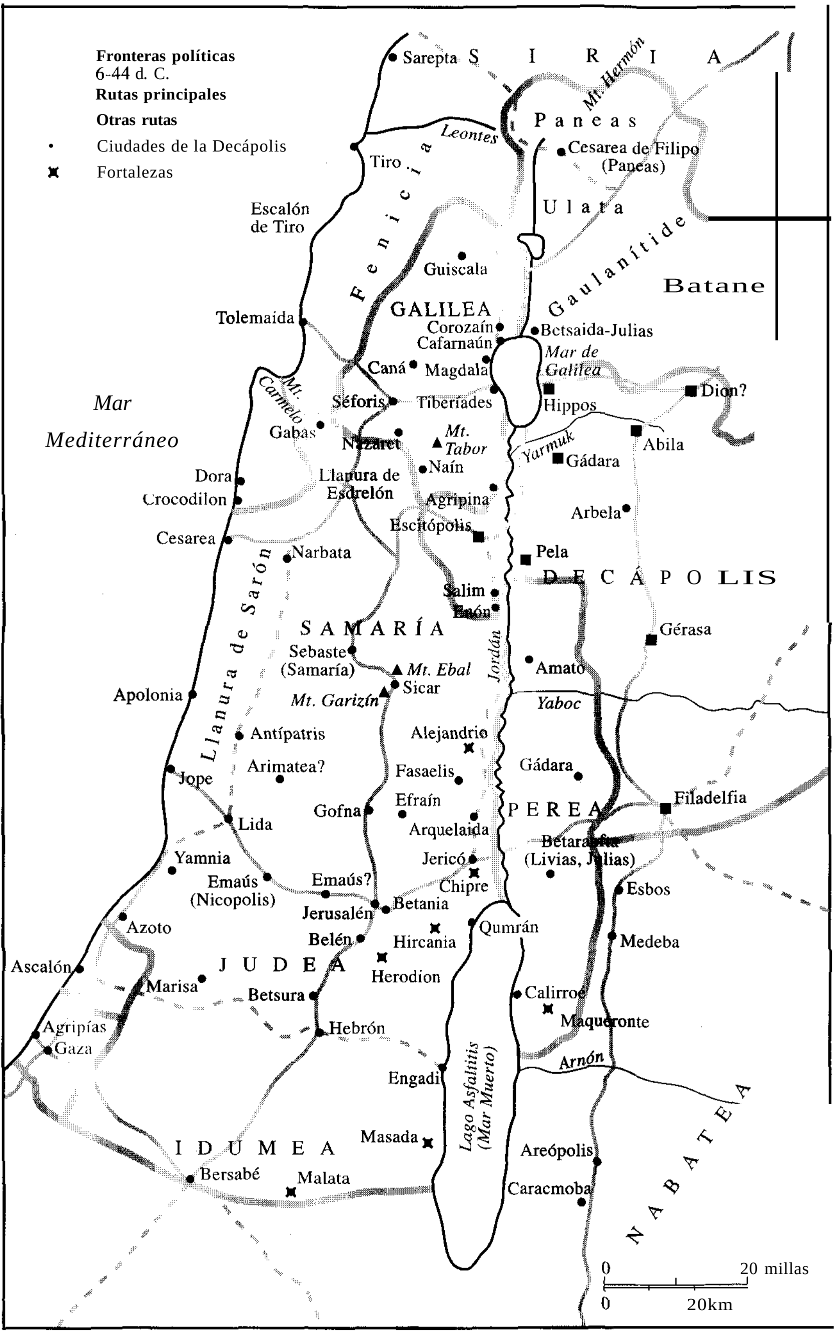


FIG. 3. *Territorio de Israel en el siglo I d. C.*

La historia del pueblo judío en la tierra de Israel, o en Judea, o Palestina[1], estuvo regida, en el último tercio del siglo IV a.c., por el paso de la dominación persa a la griega. Los dominadores fueron, en primer lugar, los tolomeos de Egipto y, a partir de la transición del siglo III al 11, los seléucidas de Siria. El ascenso de Roma aceleró el final del reino seléucida, por lo que, tras la rebelión macabea de la mitad del siglo 11, la Judea pudo entrar en una fase de relativa autonomía bajo la dirección de los asmoneos. Pero después de un período de menos de cien años, el estado asmoneo cayó bajo la dominación directa de Roma y de sus vasallos. De esta dominación ya no consiguió liberarse el pueblo judío, a pesar de los grandes levantamientos del tiempo en que se formó la literatura de que aquí nos ocupamos[2]. Este cambio permanente de dominación tuvo importantes consecuencias, no sólo en el plano de la constitución y de la administración política, sino también en el del desarrollo económico y social acaecido en la tierra de Israel y, naturalmente, también en el campo religioso. En su centro se encuentra siempre -como en todas las sociedades comparables de la Antigüedad- el *antagonismo* entre, por una parte, una pequeña minoría de miembros de la elite dominante junto con las personas de su séquito en la administración y en el ejército, consumidora de los exceden-

[1] Aquí usamos de manera indiferente la designación bíblica de «tierra de Israel», el término «Palestina» (introducido por el lenguaje administrativo romano-bizantino con la intención de acabar con el término «Judea», odiado por los romanos) y el término «Judea», corriente sobre todo a partir de los asmoneos, y usado, entre otros, por F1avio Josefa, para designar la Palestina habitada por los judíos, incluidas Galia y Perea. Cuando nos referimos a la provincia romana del mismo nombre usamos la grafía romana del término *(fudaea)*. Con respecto a los nombres cf. AVI-YONAH 1973, 322s; OONNER 1976, 11-13.

[2] Las diferentes fuentes de naturaleza literaria, epigráfica y arqueológica han sido esmeradamente presentadas por GRAIIIIE (1992) en su obra en dos volúmenes.

tes, y, por otra, la gran mayoría de los pertenecientes hombres y mujeres a las masas dominadas y productoras de la riqueza[3].

1. *Fundamentos del antagonismo socio-económico*

Puesto que, en la Antigüedad, la espina dorsal de la economía, y lo mismo cumple decir de la tierra de Israel, era la economía agraria, también aquí se oponían, en principio, los intereses de los agricultores (locales) y los del estrato dominante de turno. Prescindiendo del período de la autonomía asmonea, ese estrato estuvo representado, ante todo y sobre todo, por las potencias hegemónicas extranjeras o por sus respectivos estratos superiores, vasallos y personas del séquito. Pero todos estos se apoyaban, a su vez, en miembros del estrato superior judío local y en las personas de su séquito, a saber: por lo menos, en una «aristocracia» de familias sacerdotales, aunque también laicas. Como es natural, también los sacerdotes y, en ocasiones, incluso los descendientes de las familias de sumos sacerdotes, se oponían a la elite dominante, como muestra, y no en pequeña medida, la rebelión macabea, con su coalición de pequeños agricultores y sacerdotes rurales. El objeto propio del antagonismo, desde el punto de vista socio-económico, es el *factor decisivo* de la economía: la tierra. Lo demuestra, por una parte, el hecho de que las elites dominantes persigan siempre también, de manera directa, la posesión de la tierra, recurriendo, y no precisamente como último recurso, a la confiscación; y, por otra, el modo de apoderarse de los excedentes, es decir, el *sistema de impuestos*, que consistía, esencialmente, en una tasación de los productos económicos (agrícolas), y no raras veces en una verdadera y propia consignación de los productos de la naturaleza. Las consecuencias económicas y sociales más llamativas de este sistema fueron la *concentración de la propiedad de la tierra* en manos de un número cada vez más reducido de personas, así como el *creciente endeudamiento* de un número cada vez mayor de pequeños agricultores y la correspondiente reducción de muchos al rango de arrendatarios o jornaleros y a la condición de arrestados o esclavos a causa de las deudas. La realidad social y económica del pueblo judío en la tierra de Israel se caracterizaba, en consecuencia, por la mayor o menor separación existente entre el estrato superior y el estrato inferior respecto a la tierra y al uso de sus productos. Los crecientes problemas originados por las deudas son la mejor ilustración de esta situación.

3].H. KAUTSKY (1982, 72) afirma, pues, y no le falta razón, que en los antiguos imperios mediterráneos se encuentran, una frente a otra, no dos «clases», sino dos «sociedades» diferentes, a saber: la aristocracia, que dominaba explotaba, y el pueblo, que era dominado y explotado.

2. *Presupuestos religiosos y consecuencias del antagonismo*

El antagonismo socio-económico se refleja también, como es natural, en el plano *religioso.* Eso se explica no sólo por el hecho de que el pueblo judío -como otros pueblos análogos de la Antigüedad- interpretaba siempre sus propias experiencias en el contexto de la tradición religiosa, sino también por el hecho de que esta última se caracterizaba ya en sí misma por tradiciones, social y económicamente, relevantes, derivadas a su vez de los antagonismos socio-económicos del pasado. En la Torá (escrita), esto es, en el Pentateuco, que tomó su forma actual precisamente en la época persa, una parte de esta tradición se había convertido en un fundamento tradicional normativo, por lo que su legislación social y cultual era considerada ya como vinculante en el período histórico anterior al que aquí nos ocupamos[4]. A este respecto, algunos elementos hacen pensar que, en esta tradición, tuvo lugar, en el plano socio-económico, y fue elevada al rango de tradición jurídica santificada, una cierta acomodación entre los intereses de los agricultores (con la prohibición de exigir intereses y, sobre todo, con las normas jurídicas relacionadas con la remisión de las deudas, por ejemplo) y los intereses de los sacerdotes (con las normas reguladoras de los impuestos, por ejemplo)5. Otras tradiciones, como es el caso de la profético-escatológica y la sapiencial, que no fueron recibidas en el Pentateuco o lo fueron sólo de un modo muy marginal, debieron alcanzar ya una cierta importancia normativa en tiempos de la dominación helenística. Otras tradiciones aún, autorizadas posteriormente, de procedencia profético-escatológica o protoapocalíptica y sapiencial-ascética surgieron precisamente en este períod0[6]· En consecuencia, estamos autorizados a pensar que tradiciones muy diferentes habían ejercido su influjo en el antagonismo socio-económico reinante en la tierra de Israel, y que esto había influido, a su vez, en el proceso de la transmisión y de la formación de la tradición. Así, por ejemplo, la corriente de la *apocalíptica,* que sigue creciendo durante este período, tiene que ser puesta en relación con las experiencias de crisis por las que debieron pasar, aunque de modo muy diferente, el estrato superior y el estrato inferior del pueblo hebreo. Lo mismo cumple decir de la concentración en determinadas prescripciones de la Torá, que contradicen la identidad del pueblo judío, y de la discusión de las normas halákicas (correspondientes al derecho religioso), cuando se trata de aplicarlas a nuevas situaciones. La normativa *pikuach-nefesh,* en la *halakd* del sábado?, yel

[4] Cf., al respecto, CRÜSEMANN 1992a; Albertz 1992.

[5] Cf. CROSEMANN 1992b, 393ss.

(, Sobre la historia del canon, cf., por ejemplo, BECKWITH 1985; MEADE 1986 Y las contribuciones correspondientes en BAl.DERMANN 1988 entre otros.

[7] A este respecto, cf. más adelante pp. *287ss.*

prosbol, en el derecho regulador de las deudas[8], son ejemplos de esto. Más aún, incluso normas aparentemente relevantes sólo desde el punto de vista religioso, como las que se refieren a la pureza ritual y a la *halakd* alimentaria, reflejan una determinada, y a veces controvertida, reacción a las condiciones sociales. Pero eso no agota la importancia socio-histórica de la tradición religiosa. En efecto, engastados en el antagonismo socio-económico, tanto la Torá como los Profetas y los Escritos sapienciales que la completan y explican, han ejercido una determinada influencia en la formación de la identidad y en la dirección que se debía tomar. Del mismo modo que es indiscutible que la Torá imparte normas concretas para la vida comunitaria, también lo es que estas normas valen para Israel, es decir, que en la Torá se articula y constituye la relación única del Dios de Israel con su pueblo y con la tierra de Israel. Sin embargo, es interpretada de manera diferente. Es algo que aparece con toda claridad en la exégesis de la Torá practicada por las corrientes apocalípticas, por los saduceos, por la comunidad de Qumrán y por los fariseos, y también por los seguidores de Jesús. Encontramos asimismo reflejos de todo esto en la controversia con el helenismo desarrollada en la tierra de Israel.

3. *Factores socio-económicos y formación de grupos*

Los factores socio-económicos y políticos influyeron de modo particular en *la formación de grupos* en la tierra de Israel, aunque la medida de su influencia es, a buen seguro, diversa. No cabe duda de que la totalidad de los miembros de las diferentes reagrupaciones participó, de un modo específico a su asignación a un determinado estrato, en el antagonismo socio-económico, pero eso no significa que puedan ser reducidos a ello sin más. Veremos, en particular con respecto a la comunidad de Qumrán y a los fariseos, que sus intereses religiosos, aunque de maneras muy diferentes, estaban a veces en conflicto con sus intereses socio-económicos. Estos ejemplos muestran asimismo, con claridad, que el proceso de la tradición y de la exégesis, por muy pluralista y antagonista que fuera, no se expandió al infinito en todas las direcciones, sino que permaneció ligado establemente, a través de la base tradicional consolidada de la Torá, a una realidad estable. Esa fue también la causa, como veremos, de que el antagonismo religioso y el antagonismo socio-económico no encajaran. Del mismo modo que resulta innegable, por ejemplo, que fariseos y saduceos tenían intereses distintos -a favor o en contra de la ampliación de la base tradicional de la Torá por medio de la tradición profética-, así también es innegable que estos intereses pueden reducirse simplemente a las respecti-

[8] Cf., más adelante, p. 160.

vas posiciones socio-económicas. La historia del movimiento fariseo nos enseña, una vez más, que la voluntad de armonizar diferentes orientaciones e intereses -una voluntad que se expresa en la constitución de la Torá como base tradicional común- fue en sí misma un fermento para la continuación del antagonismo. Estos factores, que trascienden la situación social y económica, se encuentran también en aquellos movimientos que, de modo diferente a los saduceos, fariseos y esenios, no estaban arraigados en los estratos dominantes y en las personas de su séquito, sino que estaban constituidos por personas procedentes del estrato inferior. A estos últimos pertenecía también, en nuestra opinión, el movimiento de los seguidores de Jesús.

4. *Los seguidores de Jesús en la tierra de Israel*

En el origen del movimiento religioso que fue llamado después cristianismo hubo un pequeño grupo de hombres y mujeres, en el que Jesús de Nazaret desempeñó un papel central. Este grupo, constituido en un determinado momento de los años 20 del siglo 1, primero en Galilea, y designado, por lo general, con el nombre de «movimiento de Jesús», pertenecía, en virtud de su autoconciencia religiosa, de su praxis de vida, de su arraigo social y, al fin y al cabo, también a causa de su limitación geográfica, al *judaísmo* de la tierra de Israel. No debemos ignorar, ciertamente, el hecho de que Jesús, o el grupo que de él tomó su nombre, representó en el seno del judaísmo del tiempo una posición religiosa o teológica particular -respecto a la interpretación de la Torá y, sobre todo, a la proclamación del reino de Dios como *inminente*, por ejemplo-o Esta posición distinguía a Jesús o a su grupo de las otras agrupaciones hebreas y engendraba asimismo, a veces, verdaderos y propios conflictos con estas últimas. Pero los seguidores de Jesús, incluso en los puntos en que se distinguían de los otros grupos, conservaron su identidad judía. Por otra parte, permanecieron constitutivamente ligados a las instituciones comunitarias y sociales fundamentales del Israel de la época y se caracterizaban por su experiencia del presente. *Por consiguiente, por motivos relacionados con la historia religiosa y la historia social, los seguidores de Jesús pertenecen al judaísmo de la tierra de Israel.* Tras la muerte de Jesús, el movimiento prosiguió viviendo ante todo en la tierra de Israel. Por una parte, sabemos por la así llamada «fuente de los *logia*» (una fuente común al Evangelio de Mateo y de Lucas, reelaborada por ellos e introducida en las tradiciones recogidas por el Evangelio de Marcos) que un grupo de «profetas» continuó la predicación de Jesús (puesto que, desde el punto de vista histórico-social, esta «segunda generación» de seguidores de Jesús no se distinguió prácticamente en nada del movimiento originario, no es necesario que la tratemos aparte); por otra parte, se desprende de los Hechos de los Apóstoles y, entre otros docu-

mentos, también de la Carta a los Gálatas que, junto a estos profetas itinerantes, los seguidores de Jesús establecieron un centro urbano primero en Jerusalén. Aquí surgió una comunidad estable, la así llamada primitiva comunidad de Jerusalén. De ella deberemos ocuparnos, siquiera sea brevemente, ya que se caracteriza por la *stabilitas loci*, y, por tanto, ya no por la existencia itinerante propia del verdadero y propio movimiento de Jesús, o por las condiciones típicas de un ambiente urbano que nos obligaría a considerarla, por así decirlo, como el punto de partida de otras comunidades de Judea, aunque también de las comunidades urbanas de creyentes en Cristo de fuera de la tierra de Israel, de las que hablaremos en la tercera parte. Mientras que los verdaderos y propios seguidores de Jesús, la primitiva comunidad de Jerusalén y las comunidades de Judea han de ser situadas, históricamente, en el período anterior a la catástrofe del pueblo hebreo (70 d.C.), los Evangelios de Mateo y de Juan representan, a nuestro modo de ver, a las comunidades mesiánicas urbanas de la tierra de Israel en el período posterior al año 70. En consecuencia, con la expresión «seguidores o (séquito) de Jesús en la tierra de Israel» entendemos aquí el verdadero y propio movimiento de Jesús, la primitiva comunidad de Jerusalén o las comunidades de Judea y las comunidades mesiánicas de Israel posteriores al año 70, que vemos representadas, en el plano literario, en los Evangelios de Mateo y de Juan.

* * *

Estructura de la segunda parte

En primer lugar, presentamos la situación económica de la tierra de Israel (capítulo cuarto); proyectamos, a continuación, una mirada general sobre la estratificación social de la población (capítulo quinto). En el capítulo sexto tratamos de las huellas que estas condiciones socio-económicas han dejado en la historia religiosa judía antes y fuera del séquito de Jesús en la tierra de Israel, y lanzamos también una mirada a los movimientos políticos y socio-revolucionarios de resistencia y de rebelión en la época herodiano-romana, movimientos que, sólo en parte, estaban ligados a un explícito programa religioso. Por último, presentamos a los seguidores de Jesús desde sus orígenes en el verdadero y propio movimiento de Jesús (capítulo séptimo) hasta las comunidades mesiánico-judías de Israel tras la catástrofe de la guerra judeo-romana (capítulo octavo).

4

La situación económica en la tierra de Israel

La economía del pueblo hebreo en la tierra de Israel se caracterizaba, de una parte, por ciertos factores productivos, como la agricultura, el artesanado, el comercio y la pequeña industria; de otra, por unas condiciones políticas que establecían la naturaleza y el monto de los impuestos, tributos, aduanas y tasas que debían pagarse al estado central o a la potencia extranjera de turno, así como al templo o al sacerdocio. En consecuencia, vamos a describir, en primer lugar, la situación de la agricultura, del artesanado, del comercio y de la pequeña industria, teniendo también en cuenta las condiciones de la propiedad de la tierra, que era también en Palestina la base de la riqueza (sección 1). A continuación, ilustraremos los problemas que los impuestos «estatales» (sección 2) y «religiosos» (sección 3) ocasionaban a la población. Por último, trataremos brevemente la importancia del templo para la economía (sección 4). Cuando sea necesario y posible, en virtud del estado de las fuentes, distinguiremos entre las condiciones predominantes en los diferentes períodos históricos.

1. Agricultura, artesanado, comercio y pequeña industria

1.1. Los factores decisivos de la economía en la tierra de Israel

La economía de Palestina, como la de los países mediterráneos en general, era preponderantemente agrícola[1]. Los factores productivos básicos eran, por tanto, la tierra y la fuerza de trabajo humana (y animal); a esto se añadían las riquezas del subsuelo y, sobre todo en Galilea, la pesca.

[1] Cf., a este respecto, HERZFELD 21894; KRAUSS II, sobre todo 24855; HEICHELHEIM 1938; KLAUSNER 1975; BEN-DAVID 1974; APPLEBAUM 1976,631-700; 1977, 355-396; SPERBER 1977, 397-443; JEREMIAS '1962; KREISSIG 1970; BÜSEN '1990; OAKMAN 1986; FIENSY 1991; y, por (¡ltimo, Z. SAFRAI 1994.

El comercio se desarrollaba esencialmente en el ámbito local. Sin embargo, en la época helenística (a partir del siglo IV a.e.) y asmonea (desde mediados del siglo I a.e.) se intensificaron las relaciones comerciales con Egipto y con otros países. Ahora bien, tras la separación de la región costera y de las ciudades de la Transjordania por obra de Pompeyo (mediados del siglo I a.e.) volvió a reducirse la participación hebrea en el comercio.

Las condiciones geográficas y climáticas eran diversas. El promedio de lluvia en Galilea, por ejemplo, era superior al de Judea. También se distinguía, a su vez, la alta de la baja Galilea. La región situada en torno al lago de Genesaret era particularmente fértil[2]. Ya Flavio Josefa había puesto justamente de relieve la particular fertilidad de la Galilea[3]. Pero toda la tierra de Israel estaba intensamente cultivada y en Judea se recurrió al sistema de las terrazas en vistas a una mejor explotación de la humedad[4]. La tecnología estaba adaptada también a la economía típica de las tierras secas. Por eso se usaba un arado particular, mucho más ligero que el europeo, dado que debía remover sólo la superficie del terreno, preservando de este modo la humedad de los estratos más bajos5. Se producía sobre todo cereales y aceitunas, aunque también vino y fruta, hortalizas y especies, madera; con ellos rivalizaba el bálsamo, que servía para la elaboración de perfumes y medicinas. A esto se añadía la extracción del asfalto y la cría de ganado, que en Judea servía asimismo para el culto del templ06. Sobre este fondo hemos de considerar las descripciones que siguen, tomadas de la *Carta de Aristea* y de Flavio Josefa:

> «Se desarrollan grandes trabajos en la agricultura, y su tierra (la de los hebreos) sostiene un intenso cultivo de olivos, cereales y legumbres, a los que se añaden los del vino y mucha miel; también encontramos fruta y gran abundancia de higos. También hay allí todo tipo de ganado y ricos pastos»[7]

> «Nosotros [los judíos] no habitamos en una región costera ni practicamos el comercio ni las relaciones con los demás que eso comporta. Nuestras ciudades están construidas lejos del mar; y nos dedicamos al cultivo de la buena tierra que nos ha sido dada»'.

2 Cf. AVI-YONAH 1973, *326ss; 430ss;* ApPLEBAUM 1976, *638ss;* BEN-DAVID 1974, 25ss; OAKMAN 1986, 19ss.

3 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 3, *41ss.*

4 REIFENBERG (1938, *113ss)* estima que se cultivaba aproximadamente entre 65 y el 70% de la tierra.

5 Cf. OAKMAN 1986,25.

6 ApPLEBAUM 1976, *646ss;* además, SPERBER 1977; Z. SAFRAI 1994, 104ss.

7 *Carta de Aristea* 112; según la versión de MEISNER 1973, 60.

B FLAVIO JOSEFO, *Ap.* 1,60.

La importancia preeminente de la agricultura para la tierra de Israel aparece asimismo en la literatura tradicional hebrea (Misná, Talmud) y en sus numerosas discusiones sobre problemas agrícolas, aunque también, por ejemplo, en los problemas relacionados con el derecho inmobiliari0[9]. Al mismo tiempo, los textos bíblicos y rabínicos muestran con claridad que la agricultura hebrea estaba sometida no sólo a limitaciones naturales, sino también a prescripciones religiosas (normas halákicas). Estas normas implicaban con frecuencia restricciones desde el punto de vista del beneficio, introducidas, y no se trataba precisamente de una razón baladí, para garantizar la paz social y, sobre todo, para proteger a las personas más débiles y carentes de autonomía, e incluso a los animales útiles al hombre. Como ejemplos, recordaremos aquí sólo las normas relativas al sábado y al año sabático. Pero había también prescripciones religiosas para los otros sectores de la economía. La normativa talmúdica sobre el comercio, la artesanía y la pequeña industria nos ofrecen un impresionante testimonio al respecto, aunque se refiere sobre todo, como es natural, a los desarrollos que aparecieron después de la destrucción del segundo templo (70 d.C.)lO.

La *artesanía,* la *pequeña industria* y el *comercio!!* -que en parte dependía de ellas- florecieron en la tierra de Israel sobre todo gracias a la helenización, que trajo también consigo una cierta urbanización[12]. La difusión del sistema monetario, iniciada ya en la época persa, contribuyó también a la expansión del comercio[13]. A partir de este momento Palestina quedó integrada, desde el punto de vista económico, en el ámbito del Mediterráneo oriental y, más tarde, también en el marco más extenso reunido por el Imperio romano!4. La artesanía alcanzó una cierta especialización y características distintivas!5. Se concentró sobre todo en las ciudades y, especialmente, en Jerusalén. La demanda de artesanos procedía aquí, sobre todo, de la construcción, un sector con una fuerte expansión.

En el período central de su reinado, desarrolló Herodes «una enorme actividad en el campo de la construcción, que contribuyó a buen seguro -junto con la erección de la red viaria- a relanzar la economía del país»!6.

9 Este tiene una gran importancia como fuente a este respecto, como demuestra la investigación de Ben-David; cf. ahora también Z. SAFRAI 1994.

10 Cf., a este respecto, BEN-OAVID 1974, *17655.*

11 *CE,* a este respecto, sobre todo BEN-OAVID 1974, 143-290; para Jerusalén en particular,]. JEREMLAS 31962; además, Z. SAFRAI *1994,22255.*

12 Cf. BEN-OAVID 1974, 143; TCHERIKOVER 1961; Z. SAFRAI 1994, *1755.*

13 Cf. SPERBER 1974; K!PPENBERG *1978,4955.*

14 *CE* ApPLEBAUM 1976,631-700; *631.66755;* Z. SAFRAI 1994, sobre todo *41555.*

15 BEN-DAVID *(1974,1495)* enumera, en la época talmúdica, unas 70 profesiones artesanales diferentes; Z. SAFRAI 1994, *18855.* A este respecto, *cE* también, más arriba, pp. *4955.*

16 P. SCHÄFER 1983,110; cf., al respecto, de modo detallado SCHALIT 1969, 328ss.

En Jerusalén se levantó, entre otros, el templo, la Torre Antonia en el lado noroeste del templo, un palacio real, un teatro y un anfiteatro. Herodes construyó en la Torre de Estratón una nueva ciudad a la que puso el nombre de Cesarea. Reconstruyó también Samaría (ahora Sebaste) y también Mek (ahora Antipátrida). Entre las fundaciones o reconstrucciones menores encontramos, por ejemplo, Gaba en la Galilea occidental, Fasael en el valle del Jordán y Agripia junto a Gaza. Debemos recordar, por último, que Herodes hizo fortificar de nuevo, y restaurar en parte con gran pompa, las antiguas fortalezas asmoneas de Jericó, Kipros, Masada, Alexandreion, Hirkania y Maqueronte. Edificó, además, en el sur de Jerusalén la fortaleza y residencia del Herodión, donde fue sepultado[17]. Sus sucesores prosiguieron esta actividad constructora. Como es natural, esto aseguró trabajo y estipendio a muchos hombres, pero consumió asimismo enormes cantidades de dinero. Además, la concentración de la mano de obra -como podemos constatar con respecto a las construcciones del templo de Jerusalén- incrementaba las posibilidades de conflictos sociales. Lo demuestra también el hecho de que Agripa II, una vez acabados los trabajos de la construcción del templo, se preocupó de crear nuevas oportunidades de trabajo para todos lo que se quedaron desocupados, empleándolos en el adoquinado de las calles de Jerusalén. Les pagaba, en parte, con dinero tomado del tesoro del templo[18].

En Jerusalén, y en particular para la construcción del templo, se requería mano de obra especializada, sobre todo canteros, orfebres y plateros, aunque también panaderos para los panes de la proposición y fabricantes de perfumes e incienso. Por otra parte, la industria de las peregrinaciones requería asimismo otros tipos de producción artesanal -pequeñas industrias especializadas, como vidrieros capaces de fabricar objetos de vidrio especialmente refinados[19]- y, como no podía ser de otro modo, todo lo necesario para recibir y alojar a los peregrinos. En contra de un prejuicio preciso y difundido, debemos constatar que el comercio no era una actividad específicamente judía, y no tenía, por otra parte, ninguna importancia particular para la economía de la tierra de Israel. Era, ciertamente, muy variado, pero no era una actividad dominante en absoluto[20]. El comercio interno movía los productos más diversos, aunque los cereales, el aceite y el vino se llevaban la parte del león. Por otro lado, el comercio estaba descentralizado; había mercados en muchas localidades principales, y no era el de Jerusalén el menos importante precisamente[21]. Como es natural, el

17 Cf. al respecto, KUHNEN 1990, *141ss.*
18 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 219-221.
19 Cf. AVIGAD 1984, 165.186.
20 BEN-DAVID 1974, 183.
21 Cf. Z. SAFRAI 1994, *425s.*

comercio estaba limitado aquÍ, en gran parte, a la zona de influencia *(hinterland)* de la ciudad[22]. La posibilidad de establecer un comercio suprarregional más amplio estaba obstaculizada por los problemas del transporte y por los peajes aduaneros. Parece ser, además, que tras la muerte de Herodes (4 a.e.) la subdivisión del país trajo también consigo problemas entre las tetrarquías, a causa del diferente valor de cambio de las monedas pequeñas[23]. Aunque a una escala muy reducida, existía también un comercio exterior, es decir, de importación y exportación. Este comercio unía el país con muchos centros urbanos de la cuenca mediterránea. El comercio exterior se limitaba, de todos modos, a las ciudades y, en la práctica, casi sólo a las ciudades helenísticas (de la costa). Se importaba y exportaba sólo poquísimos productos: artículos de lujo, como perfumes, y artículos de consumo que no existían, o sólo en una medida insuficiente, en Israel. Sobre todo hierro, cobre, plomo, oro y plata. La *Carta de Aristea* recuerda como importaciones de Arabia: «especias, piedras preciosas y oro»24. En su descripción de las puertas del templo, nos dice Flavio Josefa que una era de «bronce corintio» -una fundición especial del bronce- que superaba en valor incluso a las puertas doradas y plateadas[25]. Como es natural, en los períodos de malas cosechas y de carestías se importaban también cereales. Según Flavio Josefa, Herodes habría importado el año 26 a.e. una gran cantidad de trigo de Egipto, y las habría distribuido a continuación, en parte, entre las ciudades de su rein0[26]. Del contexto en que inserta esto Flavio Josefa se desprende, con toda claridad, que Herodes no se interesaba de sus hambrientos súbditos por razones humanitarias, sino sólo por motivos puramente políticos y económicos. En efecto, la persistente carestía amenazaba ahora también, por un lado, la parte de cereales almacenada para simiente y, en consecuencia, los futuros ingresos del rey, y, por otra, cosa aún más preocupante, había dado lugar a manifestaciones antiherodianas. Debieron de ser estas mismas preocupaciones por la paz y el orden las que indujeron a los romanos a permitir que Herodes comprara cereales en Egipto. Oficialmente, los cereales estaban destinados, en efecto, sólo a las necesidades de los romanos[27]. Así pues, la artesanía, la pequeña industria y el comercio desempeñaron sólo un papel subordinado en la economía de Israel, prescindiendo de las ciudades donde asumieron, por su misma naturaleza, una mayor importancia.

[22] Cf. APPLEBAUM 1976, *662s.*
[23] Cf. APPLEBAUM 1976, 686.
[24] *Arist. 114.*
[25] *Bell.* 5,201; cf., al respecto, la nota 69 de la edición de MICHEL-BAUERNFEIND 1969 (11, 1), p. 252.
[26] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15, *299ss.*
[27] Cf. KINES 1938, 88.

1.2. Aspectos de la economía en el marco de la historia de Palestina

1.2.1. Dominación tolemaica

Con la dominación política correspondiente cambiaba también la situación económica de la Palestina, en la medida en que se modificaban el tipo y la extensión de las condiciones de la propiedad y de los impuestos, aunque también la intensidad de la explotación del suelo y la productividad de los diferentes sectores de la economía. El cambio decisivo tuvo lugar bajo la dominación *tolemaica*[28]. Palestina, inserta en el enorme estado helenístico, dotado de una administración centralizada, se convirtió también en un subsistema de la economía estatal, rígidamente orientada hacia el monarca y su corte. Eso significa que el monarca y su familia constituían el vértice y el punto focal de los procesos económicos. Afirma Kloft con toda razón:

> «El rey dispone, no sólo en teoría, sino también en la práctica, de la mayor propiedad de la tierra; a él pertenecen las más importantes manufacturas, minas y puentes de piedra; es productor y comerciante, dispone de un eficaz sistema de venta por vía marítima y vía terrestre. "Tolomeo era -como escribió una vez W. Tarn- el mayor comerciante de cereales que había conocido el mundo"»29.

Está claro que, a partir de este período, no sólo aumentó la capacidad productiva de la economía, sino también, y en una medida consistente, la parte que la administración de turno pretendía llevarse sobre lo que se había producido. A este fin sirvió, sobre todo, la introducción de la práctica (griega) de la contrata de los impuestos, es decir, la contrata y la subcontrata de los derechos del cobro de los impuestos y las tasas a las personas físicas o a las sociedades[30]. Pero en relación con esto se produjo también un aumento del endeudamiento general. Por tanto, los presupuestos de estos desarrollos hemos de buscarlos, en último extremo, en la política de los soberanos helenísticos respecto a la tierra. En efecto, empezando por la dominación griega, se reclamó como tierra perteneciente al rey el suelo del «país conquistado con la lanza», de modo que, en definitiva, todo lo que se producía se le debía en cierto modo al rey y había que hacérselo llegar, al menos en parte[31]. Mas a este respecto debemos distinguir entre la tierra del rey, que estaba en manos de los arrendatarios reales, y la tierra libre, que se dejaba a la ciudad, instituciones (los templos, por ejemplo) o a personas particulares, pero cuya restitución podía pedir siempre el rey32. Este desa-

28 DAVIES '1984; KREISSIG 1978; KLOFT 1992, *127ss.*
29 KLOFT 1992, 131.
30 Cf., más adelante, pp. *161ss.*
31 Cf. ROSTOVZEFF 1955/1956, *215ss;* KIPPENBERG 1978, 78ss; 1991, 232s5.
32 Cf. FIENSY 1991, *21s.*

rrollo aparece claramente en la concentración de la posesión de la tierra en manos de unos pocos grandes terratenientes. Eso caracterizó -probablemente con una excepción parcial en el período asmoneo- las condiciones económicas de Palestina incluso durante el período de la dominación romana, como resulta, a fin de cuentas, del hecho de que la tierra, que se encontraba en posesión de la correspondiente clase dominante, con el cambio de dominación se la anexionaban, ante todo y sobre todo, por losnuevos patronos. Estos la utilizaban para construir su propio estrato superior, por lo que se puede establecer, por así decirlo, una ininterrumpida cadena de posesores, que va de los tolomeos a los romanos, pasando por los seléucidas, los asmoneos y los herodianos[33]. El paso de las preciosas plantaciones de dátiles y bálsamo, situadas junto a Jericó, de Herodes a Cleopatra y, de nuevo, a Herodes en el curso de pocos años, puede servirnos para ilustrar en parte esta situación. En este caso se trataba, probablemente, de posesiones que habían estado antes en manos de los asmoneos y cuyos orígenes remontaban incluso a la época persa, más aún, posiblemente, al tiempo de la monarquía[34]. La historia, reconstruida por Fiensy, de una posesión en la llanura de Yesreel[35], nos proporciona un impresionante ejemplo parecido. Como es natural, hemos de señalar que la tierra que estaba directamente en manos de las familias del estrato superior romano era relativamente poca[36]. Hasta las propiedades de Arquelao fueron confiscadas después de su salida para el exilio, aunque fueron vendidas a continuación[37]

1.2.2. *La situación de los agricultores judíos bajo los estados centralizados helenísticos*

Las consecuencias de esta administración de la tierra de Israel pueden verse ya en la época tolemaica, especialmente en un aumento de la presión impositiva y fiscal, por una parte, y en el empleo forzoso de las posesiones reales mediante asentamiento de colonias y la fundación de nuevas ciudades, por otra[38]. Respecto a la organización económica de los tolomeos, ha hablado Tarn de una *«maney making machine»39.* Pero gracias a una utilización más racional del suelo y a una administración rígidamente organizada, se pudo desarrollar asimismo, bajo los tolomeos, un notable progreso

33 Cf. FIENSY 1991, 25.
34 *CE* HENGEL 21973, 41.
35 *CE* FIENSY 1991, *28ss.*
36 Salomé dejó en herencia unos territorios situados en Galilea a la mujer de Augusto, Livia, que los pasó, a continuación, a su hijo Tiberio (FLAVIO JOSEFa, *Am.* 18.31).
37 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 17,355.
38 Cf. HENGEL 21973, 40s.
39 TARN 1959 (1966), 179; HENGEL 21973, 68.

de la economía de Palestina, lo que induce a Freyne a hablar de un *«agrar-business»40.* La correspondencia de Zenón, que remonta a mediados del siglo III, constituye un elocuente testimonio al respect0[41]· En esa correspondencia muestra cómo discurrían los procesos económicos.

Digno de ser señalado es asimismo, en este contexto, un edicto de Tolomeo II Filadelfo (283-246 a.e.) que toma claramente posición contra el hecho de que sean reducidos a esclavitud los pequeños agricultores[42]· Es probable que aflore aquí un conflicto de intereses entre las altas esferas estatales y los contratistas de las tierras estatales. Si estos, junto con los agricultores que de ellos dependían, estaban interesados en la productividad de la hacienda, hasta el punto de reducir el número de las personas que formaban parte de la misma esclavizando a algunos de sus miembros, el rey, por su parte, estaba interesado en que el número de agricultores libres fuera el mayor posible, dado que tenía derecho a una parte de sus cosechas[43]·

1.2.3. Dominación seléucida

«Dejando aparte la supresión inicial de las tasas para Jerusalén, la dominación seléucida no cambió prácticamente nada en la situación económica de la tierra de Israel. Es más, en el frente de la política impositiva, la situación de la población judía registró incluso un empeoramient0[44]· Hengel ha lanzado la hipótesis de que los esfuerzos reformadores helenísticos en el estrato superior de Jerusalén tuvieron asimismo motivaciones económicas. Habrían pretendido conducir a un intercambio económico ilimitado, es decir, más libre de las restricciones de naturaleza jurídico-religiosa, con el mundo helenístico circundante[45]· Pero la cosa es discutible, puesto que los progresos tecnológicos habían sido introducidos ya con antelación[46]· De todos modos, hemos de señalar que la intención de los reformadores era en todo caso asegurar, mediante la introducción de la ciudadanía helenística, la condición económica del estrato superior.

Por otra parte, la obra *Oeconomicd*[17], escrita probablemente por Aristóteles, nos hace saber, con respecto a la época seléucida, que toda la eco-

40 FREYNE 1980,171.

41 Cf., al respecto, ROSTOVTZEFF 1955.1956, 268ss; HENGEL 21973, 76ss; KIPPENBERG 1978, 78ss.

42 Cf. ROSTOVTZEFF 1955-1956, 270ss; l(rPPENBERG 1978, 79s.

43 Es posible que la *Carta de Aristea* (22ss) presuponga esre decreto; cf. KIPPENBERG 1991, 245s.

44 Cf., más adelante, p. 163.

45 Cf. HENGEL 21973, 505s; 1976, 66.

46 Cf. la crítica en BRINGMANN 1983, 76s.

47 Cf., a este respecto, RosTovrZEFF 1955-1956, 343ss.

nomía del reino estaba dividida en cuatro categorías administrativas: economía del rey, economía de los sátrapas, economía urbana y economía privada. La corte real tenía el monopolio de la economía monetaria, del comercio interior y exterior, así como los impuestos; mientras que las satapías o provincias administraban las rentas estatales procedentes de las contratas *(ekphoria)* y de los diezmos *(dekate),* es decir, de las tasas y de los impuestos. Los ingresos de la economía de las provincias procedían sobre todo de la propiedad rústica y de las propiedades del estado, del comercio y de la pequeña industria, del ganado, de las aduanas terrestres y de tasas de todo tipo. La economía de la *polis* se ocupaba de la administración de los ingresos procedentes de las propiedades rústicas de su territorio y también de determinadas tasas. Por último, la economía privada se ocupaba de manera especial de la propiedad rústica y del préstamo de dinero.

Esta subdivisión, por una parte, ilustra una vez más el amplio espectro de la economía antigua, constituido por la posesión de la tierra o de bienes inmuebles, así como de las entradas que de ellos derivaban, aunque también del comercio, de la pequeña industria y de los impuestos que los grababan; por otra, muestra que la economía agrícola y la urbana eran distintas. Esta distinción aparece también en las relaciones con la tierra y en las relaciones de dependencia de *los* agricultores a las que estas daban lugar. Así, junto a los pequeños agricultores ocupados en las tierras del rey, había otros que trabajaban las propiedades rurales del estrato superior urbano. Las propiedades rústicas, que eran, en efecto, muy extensas, empleaban asimismo en las tareas más diversas a trabajadores jornaleros y a esclavos.

1.2.4. La situación bajo los asmoneos

«Bajo los asmaneos, los pequeños agricultores judíos gozaron, en apariencia, de un nivel de vida relativamente soportable, ya que fueron liberados, en gran medida, del peso fiscal impuesto por los seléucidas. Resulta difícil pensar que los asmoneos hayan considerado a todos los agricultores como arrendatarios del estado, empleados en las tierras propiedad de la corona. Pero es cierto que poseían sus propias tierras, a veces muy extensas. Así, debemos pensar que las plantaciones de bálsamo de los alrededores de Jericó fueron propiedad de los asmoneos, y también la llanura de Yesreel conquistada por Juan Hircano. Y, a buen seguro, no eran estas las únicas posesiones de los asmoneos. Ahora bien, estos –a diferencia de los soberanos helenísticos que les habían precedido- no consideraban la tierra en sí misma como propiedad suya[48]· Por otra parte, Schalit admite la hipó-

[48] Cf., por ejemplo, MITTWOCH 1935, 352ss; sobre todo KREISSIG 1%9,231; AI'PLEIIAUM 1977,360.

tesis de que los asmoneos hayan asentado a pequeños agricultores sin tierra en los territorios conquistados, en calidad de arrendatarios de las posesiones reales, o (probablemente en la mayoría de los casos) como propietarios de la tierra[49].

1.2.5. *Los cambios bajo la dominación romana y herodiana*

Esta situación sufrió, a mediados del siglo 1 a.c., un cambio profundo por obra de Pompeyo y de su legado Gabini0[50]. Estos restablecieron, en efecto, las condiciones vigentes en tiempos de la dominación helenística. La separación de la región costera y de las ciudades de la Transjordania del territorio del estado judío privó a muchos pequeños agricultores hebreos de sus tierras y de sus casas, y les obligó a emigrar a lo que quedó del estado. Por otra parte, la pérdida de los territorios más urbanizados trajo consigo una limitación del comercio, lo que provocó una presión ulterior sobre el sector agrícola. Es probable que sólo quedara Joppe como ciudad portuaria con abundante población judía. Pero, en última instancia, fue sobre todo la imposición del tributo a Judea 10 que tuvo notables consecuencias para la población[51]. Herodes el Grande imitó, en cierta medida, a los soberanos helenísticos, imponiendo, por un lado, tasas muy elevadas y, por otro, siguiendo las huellas de su exclusión del estrato superior tradicional, confiscando enormes propiedades de tierras[52]. Tanto si las utilizaron como propiedades personales, como si las cedieron a sus favoritos, en cualquier caso la tierra fue trabajada cada vez más por arrendatarios, jornaleros y esclavos. De este modo, pasó una notable cantidad de tierra a manos de propietarios no judíos, mientras creció el porcentaje de los arrendatarios judíos, lo cual, como es natutal, elevó asimismo el potencial de conflictividad social.

1.3. *La propiedad de la tierra en tiempos de Herodes*

Con un esmerado análisis de las fuentes (sobre todo Flavio Josefa, la literatura rabínica y el Nuevo Testamento, así como los resultados de las investigaciones arqueológicas), ha reconstruido Fiensy el marco general de las medianas y grandes propiedades rústicas en la Palestina de tiempos de Herodes[53]. Distingue entre las grandes propiedades rústicas del rey y las

49 Cf. SCHALIT 1969, 171s con el añadido de 702ss; A!'PLEBAUM 1977, 358s.

so Esto ha sido puesto de relieve sobre todo por ApPLEBAUM 1976, 632s; 1977, 360s.

51 Cf., más adelante, p. 164s.

52 Cf., por ejemplo, FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 17, 304ss.

53 Cf. FIENSY 1991, 24ss; otros ejemplos ahora en Z. SAFRAI)994, 355ss.

grandes propiedades rústicas de la aristocracia. Entre los grandes terratenientes no herodianos figura también todo un conjunto de familias sacerdotales. Fiensy (con Dohr[54]) introduce la siguiente distinción:

1. Haciendas pequeñas (10-80 *iugera* = unas 2,5-20 hectáreas).
2. Haciendas medianas (80-500 *iugera* = unas 20-125 hectáreas).
3. Haciendas grandes (más de 500 *iugera* = más de 125 hectáreas).

Como conclusión de su análisis, afirma Fiensy que las haciendas grandes y medianas -esto es, las propiedades suficientemente grandes para permitir no trabajarlas personalmente, sino emplear arrendatarios, jornaleros y esclavos- estaban muy difundidas.

La mayor propiedad rústica atestiguada por las fuentes era *Qawarat Beni-Hassan,* y estaba situada en las cercanías de Siquem. Debía de superar el millar de hectáreas y haber pertenecido, primero, a los asmoneos y, después, a los herodianos[55]. Dar estima que en esta posesión real vivieron entre 175 y 200 familias. Es posible que estas fueran, al principio, propietarias y se volvieran, después, simples arrendatarias de sus propias parcelas. En la parte septentrional de la finca se encuentra un edificio («palacio») construido con enormes bloques de piedra de estilo herodiano, que, probablemente, debía estar a disposición de los propietarios cuando iban a visitar la finca. Se ha encontrado sobre una colina una estructura fortificada, que, probablemente, sirviera también para la administración del enorme complejo. La «Haris» que se encuentra al este de Qawarat Beni-Hassan es probable que fuera el pueblo de Arus, recordado por Flavio Josefo[56], entregado por Herodes a su ministro Tolomeo de Rodas[57]. No es este un complejo atípico. Existen, efectivamente, algunos indicios que hacen pensar que Herodes y sus sucesores, así como sus favoritos, tuvieron, casi por todas partes, grandes propiedades rústicas en Palestina, quizás con la sola excepción de los alrededores de Jerusalén, donde tenían sus posesiones las familias del estrato superior no herodiano y, no en menor medida, las familias de la aristocracia sacerdotal, como la de Flavio Josefo[58]. También en el Nuevo Testamento aparecen reflejos de esta situación, sobre todo en las parábolas (cf., por ejemplo, Mc 12,1-12; Lc 15,11ss; 16,1ss)[59]. No faltan, además, alusiones a la posesión de la tierra en los alrededores de Jerusalén con referencia a los seguidores de Jesús (cf. Mt 27,57ss; Mc 15,21; Hch 4,36s; 5,1).

[54] DOHR 1%5.

[55] Cf. DAR 1986, 230ss; FIENSY 1991, 38ss. En virtud de la estructura de la finca, este último autor emite la hipótesis de que el complejo existiera ya en tiempos de los tolomeos.

[56] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell* 2, 69.

[57] Cf. DAR 1986, 236; FIENSY 1991, 42.

[58] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 422. Cf. FIENSY 1991, 49ss.

[59] A este respecto, HENGEL 1960; HERZ 1928; FIENSY 1991, 55s.

No es posible decir cómo era la relación entre arrendatarios y cultivadores directos en la época romana. ¿Quiénes eran más numerosos, los últimos o los primeros?[60] Pero aunque la mayoría estuviera constituida incluso por los cultivadores directos, habría que considerar, con Fiensy, que la tierra controlada por Herodes o por sus sucesores y por los estratos superiores influyó de modo significativo en la economía de Palestina[61].

1.3.1. *Concentración económica en la época de la dinastía de Herodes*

Que Herodes consideró, claramente, toda la tierra como suya se desprende también de su política de asentamientos, de los que se beneficiaron, además de los veteranos, los judíos procedentes de Babilonia e Idumea. Pero lo demuestran asimismo las ciudades fundadas por Herodes y por sus sucesores, así como su enorme actividad constructora[62]. Esta última aseguró un salario a los agricultores que se habían quedado sin tierras[63]. Dadas las grandes cantidades que necesitaba Herodes, especialmente para las construcciones, el ejército y la administración, aunque también para sus costosos regalos, no causa sorpresa que Flavio Josefo lo acuse de haber gastado más de lo que disponía[64]. Lo mismo cumple decir de sus sucesores.

Bajo Herodes, los ingresos derivados de las tasas ascendían, anualmente, por lo menos a 1.000 talentos (1 talento = 6.000 denarios), como se deduce del hecho de que, según Flavio Josefo, los ingresos estatales de sus herederos ascendían a más de 900 talentos (Herodes Antipa 200; Filipo 100; Arquelao 600; Salomé 60) y los ingresos de Agripa I alcanzaron los 1.200 talentos[65]. A esto hay que añadir los ingresos derivados de los bienes de la corona y de otras fuentes, como las minas, por ejemplo. Es evidente que de este modo Herodes y sus sucesores estimularon la economía del país, aunque ejercieron también una enorme presión fiscal sobre su población. Sin las cantidades de dinero que afluían de la diáspora en forma de tasas destinadas al templo, difícilmente se habría podido proveer al culto tradicional en él, ni hacer frente a las obligaciones a él ligadas, por no hablar de las enormes obras emprendidas en Jerusalén.

60 CE. FIENSY 1991, 60, nota 175, donde se cita a los representantes de una u otra respuesta.

61 FIENSY 1991, 60.

62 A este respecto, MOMIGLIANO 1934b, 3515s; ApPLEBAUM 1976, 657s.

63 CE. J. JEREMIAS 31962, 955.

64 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 16, 154.

6' CE. SCHALIT 1969, 26255; ApPLFBAIIM 1977, 3755.

Los cambios económicos que tuvieron lugar en la Palestina del tiempo de la dominacion romana se pueden caracterizar, pues, con Applebaum, como una «grave falta de tierra», es decir, como una reducción al extremo de la superficie per cápita utilizable con fines agrícolas[66]. Había más y más personas que debían proveer a su propio sustento cada vez con menor cantidad de tierra. La consecuencia fue la disolución de las formas tradicionales de asentamient0[67]. A pesar de que la superficie de las tierras cultivadas se extendía cada vez más[68], un número cada vez mayor de cultivadores directos disponía de una cantidad cada vez menor de tierra. Al mismo tiempo, las confiscaciones y la presión fiscal reducían cada vez más el margen de consolidación personal, por lo que aumentaba de continuo el número de los agricultores que perdían su tierra. *El endeudamiento y la expropiación de los pequeños agricultores son los signos distintivos de la época romana.* En consecuencia, se puede hablar, efectivamente, de un verdadero y propio proceso de empobrecimiento. La reducción de los pequeños agricultores libres a la condición de jornaleros o incluso a la de mendigos, pasando por el estadio de arrendatarios, no representó una excepción en absoluto. Así, por un lado, creció el número de los que trabajaban la tierra como pequeños arrendatarios o incluso como jornaleros y ya no como propietarios, y, por otro, la propiedad rústica se concentró en manos de unos pocos. Pueblos enteros acabaron por encontrarse así, incluso como asentamientos, a expensas de los grandes propietarios, mientras que, viceversa, de pocas factorías autónomas se constituyeron aglomeraciones de muchas casas más pequeñas[69].

1.3.2. Problemas ligados al endeudamiento

Fue en la época herodiana, a lo sumo, cuando esta situación encontró su asiento en la legislación judía que regulaba las deudas. En efecto, según la Misná[70], mediante la introducción del *prosbol*, creó Hillella posibilidad halákica de conservar una deuda más allá del año sabático, y lo hizo precisamente a través de la despersonalización de las obligaciones, que ahora podían pasar a un tribunaFl. Es posible que Hillel se limitara a regular una práctica preexistente[72], que, probablemente, se presupone asimismo en un

66 Cf. APPLEBAuM 1976,656; 1977, 366s.

67 En todo caso, así pueden interpretarse ciertos hallazgos arqueológicos según ApPLEBAUM 1976, *641ss;* 1977, 361ss.

68 Galilea, por ejemplo, debió de estar cultivada en el 97%; Cf. COLOMB-KEOAR 1971, 136-140. Según REIFENBERG 1938, 113ss, se cultivaba sólo entre el 65 yel 70% aproximadamente de toda la superficie.

69 Cf. AI'PLEBAUM 1976, 643.

70 Misná, *Shevi* 10, 2-4.

71 Cf.. al respecto, el tratado misnaico *Shebiit* OASTROW-CORRENS 1960).

72 Cf. NI;IISNER 1973, *14ss.*

documento arameo referido en un papiro encontrado en el wadi Muraba'at[73]. Esta delicada modificación de la legislación hebrea sobre las deudas (Dt 15,1 *ss),* que prescribía la remisión total de la deuda en el año sabático, se debió, probablemente, al hecho de que, a causa de la posibilidad de la remisión de la deuda en el año sabático, no se prestaba en absoluto o se prestaba sin voluntad a los más pobres, que eran quienes más lo necesitaban, y a pesar de que la Torá considerara una obligación prestar[74]. En consecuencia, la normativa de Hillel habría sido introducida para favorecer a los pobres oprimidos y no a los ricos prestamistas de dinero. Con todo, favoreció asimismo a estos últimos y sostuvo su interés al ver asegurados sus préstamos. Goodman ha emitido incluso la hipótesis de que el *prosbol* fue introducido para favorecer a la aristocracia sacerdotal y laical, así como sus intenciones de invertir[75]. Está claro que el empobrecimiento de los pequeños cultivadores dio un notable impulso al bandolerismo y a la formación de movimientos revolucionarios. No es casualidad que los círculos asmoneos desautorizados siguieran reclutando, precisamente entre los pequeños agricultores, escuadras de partidarios entre los pequeños agricultores para sus batallas contra la clase dominante romana y herodiana[76]. El clima revolucionario producido por el nuevo ordenamiento de Palestina realizado por Pompeyo constituye asimismo una característica socio-política de todo el período hasta la (primera) gran rebelión, y no es cierto que, precisamente en sus comienzos, se quemara el archivo de Jerusalén en el que se conservaba la documentación correspondiente a las deudas?? Lo que entonces se recogió, por así decirlo, fue lo que Pompeyo había sembrado más de cien años antes[78].

2. La estructura de los impuestos en la tierra de Israel

El criterio de la dominación en la tierra de Israel, así como su fin primario, fue el de percibir los impuestos y cobrar las tasas. Los objetivos que se asociaban a esta práctica eran, como es natural, muy diferentes. Para la dominación extranjera griega y romana o para la de sus vasallos estaba, como no podía ser de otro modo, en primer plano, la conservación y la ampliación de la posición de poder que habían conseguido conquistar y, por tanto, en última instancia, su propio enriquecimiento. Este fue también, a menudo, el objetivo del estrato superior judío que parti-

73 Cf., a este respecto, FIENSY 1991, 6ss.
74 Cf., a este respecto, OAKMAN 1986, 73ss; CRÜSEMANN 1992, 268s.
75 Cf. GOODMAN 1982; 1987, 57s.
76 Cf. SCHALIT 1969, 323s.
77 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 427.
78 Cf. ApPLEBAUM 1977,361.

cipó en la dominación o que la ejerció. Pero este último estaba también ligado con más vigor por las condiciones tradicionales de legitimación del pueblo judío. Esto vale, sobre todo, para la aristocracia sacerdotal, cuyo «derecho de tasación» estaba garantizado por la legislación bíblica. En nuestra descripción distinguimos, pues, entre impuestos «estatales» e impuestos «religiosos»79. Como es natural, se trata de una distinción artificial desde diferentes puntos de vista. Sin embargo, la concentración de los impuestos (religiosos» en torno al templo y al culto pudieron significar en Israel, precisamente bajo el jugo de la dominación extranjera y en oposición a los impuestos «estatales», una especie de manifestación de identidad80.

Vamos a designar las diferentes tasas «religiosas» (tasa del templo, diezmo, ofrenda de las primicias, etc.), los tributos y los impuestos directos (contribución inmobiliaria, capitación, etc.), los impuestos indirectos (tasas de la corona, de la sal, sobre las ventas, etc.), las tasas de aduana (de entrada y de salida, portuaria, arancel, etc.), las obligaciones y las prestaciones forzosas *(angaria*[B1], cf. asimismo Mt 5,4l) impuestos a la población judía de Palestina, precisamente con el nombre de *impuestos*[82]. La naturaleza y la intensidad del gravamen representado por estos impuestos eran, claro está, diferentes, aunque, desde el punto de vista estructural, el sistema permaneció relativamente uniforme desde los tolomeos a los romanosB[3].

2.1. *Los impuestos estatales*

2.1.1. *La estructura impositiva bajo la dominación helenística*

En el paso de la hegemonía persa a la griega tuvo lugar un cambio en la organización de la estructura impositiva. Los tolomeas introdujeron, en Judea como en todas partes, el sistema griego de la concesión de contratas[84]. Eso significaba que la responsabilidad del cobro de los impuestos no era asumida directamente, sino delegada y subdelegada en comisionados, es decir, en empresarios o financieros. Por lo general, el derecho a cobrar los impuestos era adjudicado al mejor postor durante un año. Los recau-

79 Cf. sólo STENGER 1988.

80 Cf. STENGER 1988, 149.

B1 Cf., al respecto, Luz 1985, 293.

82 Esto corresponde a la perspectiva antigua, tal como apatece, por ejemplo, en el término griego *telos;* cf. HERRENBRÜCK 1990, 191.

83 En STFN(;ER 1988 se encuentra una buena panorámica general; cf., además, HERRENIIROCK 1990.

84 A este respecto, cf. ahora sobre todo HERRENBRÜCK 1990, 108ss.

dadores de los impuestos *(telones,* pl. *telonai)* podían ser personas físicas o sociedades. En principio, los territorios asignados mediante subasta eran pueblos, distritos e incluso provincias enteras, aunque en la mayoria de los casos se trataba de pequeñas contratas. Los contratistas de impuestos hadan las veces de «intermediarios entre quienes pagaban los impuestos y los funcionarios encargados del cobro»[85] de la administración financiera del rey. Estos últimos controlaban, a través del administrador financiero *(oikonomos)* de una provincia, a los contratistas de las tasas y de los impuestos; pero estos vigilaban, a su vez, a quienes pagaban los impuestos y a los funcionarios encargados del cobro. Los contratistas y sus garantes debían responder, ciertamente, en última instancia, en caso de que no consiguieran reunir la suma pactada, pero, en caso de que hubieran recaudado más de lo que debían, se embolsaban la diferencia. Flavio Josefa nos permite hacernos una idea de estos procedimientos cuando describe la subasta de la contrata general de los impuestos para Siria y Fenicia por parte de José, miembro de la familia Tobíades:

> «Hoy, en el día de la subasta de la contrata de los impuestos, los más excelentes de toda la ciudad han hecho sus ofertas para adjudicársela. Se han ofrecido 800 talentos por los impuestos de Siria, Fenicia, Judea y Samaría, cuando llegó José reprochó a los que pujaban proponer tan poco por los impuestos. El mismo prometió dar el doble y consignar, además al rey, lo que hubiera faltado al respecto. Con los impuestos ofreció, en efecto, asimismo esto. El rey aceptó la oferta con alegria y adjudicó la cosa a José, que pretendía aumentar así sus ingresos, después de haberle preguntado si debía presentar también garantes»[86].

Según el historiador judío, José tuvo esta contrata general de los impuestos durante 22 años, lo que le permitió un legendario ascenso desde la pobreza *(penia)* a la riqueza[87]. No está clara, en este periodo, la relación administrativa entre la contrata general de los impuestos por parte de la familia Tobíades y la responsabilidad impositiva del sumo sacerdote y de las autoridades judías. De todos modos, durante la época seléucida, el que opositaba para el cargo de sumo sacerdote, opositaba asimismo para adjudicarse la contrata de los impuestos. Así, la responsabilidad de la administración de los impuestos quedaba (de nuevo) en manos del sumo sacerdote. No sabemos si en la época seléucida continuó funcionando también el sistema tolemaico de las pequeñas contratas.

85 ROSTOVTZEFF 195511956, 258.
86 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 12, 175-177.
87 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 12, 170.

2.1.2. *Cuantía de los impuestos*

No sabemos a cuánto ascendía la carga impositiva en la época de los Tolomeos. Pero el decreto del seléucida Antíoco III[88] muestra con claridad que era habitual cobrar, además del tributo, la capitación, la tasa de la corona y la tasa de la sal. Muestra, además, que se cobraban tasas de aduana por las mercancías transportadas, por ejemplo la madera[89]. Podemos extraer asimismo algunas indicaciones de la información correspondiente al período del presunto *intersacerdotium* (159-152 a.c.). Así Demetrio I pretendió recibir como tributo un tercio de los productos del campo y la mitad de los productos de los árboles frutales. Pero tras la batalla de Magnesia, que obligó a Antíoco III a resarcir grandes cantidades, el tributo, de cuyo pago debía hacerse garante el sumo sacerdote, fue aumentado de manera drástica. Si bajo Seleuco IV ascendía ya a 300 talentos[90], Jasón, en su «escalada» al cargo de sumo sacerdote prometió subirlo a 360 talentos, además de ofrecer 80 talentos, así como *una tantum* 150 talentos. Menelao lo superó algunos años después ofreciendo la loca suma de otros 300 talentos[91]. En consecuencia, subió la presión fiscal[92]. Según los libros de los Macabeos, entre el año 175 a.c., año en que subió al trono Antíoco IV, y el año 169 a.c., año del saqueo del templo, pasaron a los seléucidas en forma de tributo unos 4.000 talentos. Y a todo esto debemos añadir las tasas y las aduanas o los demás impuestos[93]. Esto nos permite darnos cuenta con facilidad de cómo el sacrílego saqueo pudo ser la gota que desbordó el vaso. La rebelión macabea ha de ser entendida, por consiguiente, y no como última razón, como liberación de la presión impositiva que los seléucidas ejercían sobre el pueblo judío.

2.1.3. *La estructura impositiva bajo los asmoneos*

La evolución de la situación impositiva de Judea bajo la dirección de los asmaneos no está clara del todo. De todos modos, es cierta la liberación, primero parcial (cf. 1 Mac 11,33ss)[94], y, después, total, de la obligación del pago del tributo a Siria bajo Demetrio II y Simón en el año 142 a.c. Entonces «quedó Israel libre del yugo de los paganos y el pueblo

88 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12, 138ss.
89 Cf. HERRENBROCK 1990, 180; KIPPENBERG 1991, 184ss.
90 Cf. BRINGMANN 1983,115 nota 17.
91 Cf. BRINGMANN 1983, 115ss.
92 BRINGMANN (1983, 118) la considera más alta con respecto al tiempo de los romanos.
93 Cf. BRINGMANN 1983, 119.
94 Cf. también FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, 125.

comenzó a escribir en las actas y contratos: "En el año primero de Simón, gran sumo sacerdote, estratega y hegumeno de los judíos"» (I Mac *13,41s).* Más aún, ahora se expandió la Judea e impuso ella misma tributo a los territorios sometidos (cf. 1 Mac *15,28ss)95.* A causa de las empresas militares de los asmoneos, para las que era preciso reclutar grandes ejércitos, siguió habiendo una gran necesidad de dinero incluso después de la liberación del yugo de los seléucidas. Y, por consiguiente, en principio, continuó funcionando también el sistema impositivo. Lo demuestra el así llamado *Decreto de los pergaminos,* que presupone una estructura diferente para las tasas y para las aduanas[96]. Según Schalit, bajo Juan Hircano o Alejandro Janeo la tasa del templo pudo pasar de 1/3 de siclo, que se pagaba en el tiempo de la dominación persa, a 1/2 sido, que se volvió corriente después[97], y se transformó, además, en una «tasa estatal regular para toda la población judía y no judía, es decir, en capitación»98.

2.1.4. *La estructura impositiva bajo los romanos y los herodianos*

Sin embargo, la conquista romana significó, también desde el punto de vista impositivo, una drástica ruptura para la población judía de Palestina; en efecto, fue sometida de nuevo a tributo, como en la época preasmonea[99]. «Como botín de la victoria y multa de la guerra», tal como definió, de manera oportuna, el tributo Cicerón[100], la parte que quedó del estado asmoneo debía pagar al gobernador romano de Siria un elevado impuesto en oro y productos de la naturaleza como indemnización por los gastos ocasionados por el ejército y por la guerra *(stipendium!phoros)*[101]. Como siempre sucedía en estas situaciones, llegaron también al país grandes recaudadores de impuestos romanos (*publicani*), que cobraban los diferentes impuestos junto con los pequeños recaudadores helenísticos ya presentes en ellugar[102]. Los primeros recaudaban, probablemente, una parte de los impuestos directos, así como el *stipendium,* y también los impuestos correspondientes a la tierra y a los portes *(portorium).* Sin embargo, el poder de los publicanos fue

95 Cf. también FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 1,89.

96 Cf. SCHALIT 1%9, 265ss; HERRENBRÜCK 1990, 183s.

97 Cf., más adelante, p. 169.

98 SCHALIT 1%9,262-271.

99 Cf. SCHALIT 1969, 265ss; ROSTOVTZEFF 1955/1956, 777ss; HERRENBRÜCK 1990, 185ss.

100 CICERÓN, *Ven:* 3, 6, 12.

101 Con la reforma del derecho de las provincias por parte de César y Augusto -se dividió a las provincias en «senatoriales» e «imperiales»- se introdujo asimismo una distinción en el ámbito de los tributos: las provincias senatoriales pagaban el *stipendium,* las imperiales el *tributum.*

102 Así ROSTOVTZEFF 1955-1956 y HERRENBRÜCK 1990.

reducido de manera notable por su adversario Gabinio, que sucedió a Pompeyo como gobernador de Siria. Parece ser que este asignó el cobro de los impuestos especialmente al «procurador» Antípatro y al estrato superior de sus distritos administrativos *(sínedrí)*[103]. Estas medidas se sitúan, probablemente, en el contexto de un conflicto romano, latente desde hacía tiempo, sobre la explotación de las provincias entre el rango de los caballeros, de cuyas filas procedían en gran parte los miembros de las asociaciones de publicanos, y la alta nobleza senatorial, que ocupaba los cargos administrativos más elevados en las provincias. Sólo con la reforma financiera iniciada por César y proseguida, a continuación, por Augusto se puso fin, en gran parte, a la doble explotación, que se traducía, por parte de los publicanos, en una verdadera expoliación de las provincias[104]. En todo caso, ya el año 47 a.e. prohibió César que se concediera la contrata de los impuestos en Judea a los publicanos romanos[105]. Estableció también, expresamente, que Hircano (con sus hijos), en su calidad de sumo sacerdote, tuviera asimismo derecho, como sus predecesores, a recibir diezmos. Es digno de señalar el hecho de que el emperador excluyera el año sabático de los impuestos anuales[106]. El cobro de los impuestos corre ahora a cargo del etnarca asmoneo Hircano[107]; de hecho, cayó bajo la responsabilidad de su general Antípatro, que fue nombrado también, de manera oficial, «procurador» de Judea[108]. No sabemos si se aseguró también los servicios de los pequeños contratistas helenísticos, aunque es probable que lo hiciera. En todo caso, se sirvió, sobre todo, de sus hijos para el cobro del tributo. Lo demuestra, de manera drástica, el caso de Casio. Este, en calidad de gobernador de Siria, intentó por todos los medios exprimir a la Judea obteniendo de ella la enorme suma de 700 talentos de plata, para lo que impuso porcentajes diferentes en las regiones subdivididas en toparquías[109]. Flavio Josefa cuenta que Herodes, como gobernador militar de Galilea, consiguió entregar su parte, mientras que otras toparquías no consiguieron hacerlo. La consecuencia fue que Casio hizo vender como esclavos a los magistrados de las restantes ciu-

103 Cf. STENGER 1988,49.

104 Como es natural, ciertas provincias imperiales -como Judea precisamente- recibieron procuradores procedentes del rango de los caballeros.

105 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 200s; ROSTOVTZEFF 1955-1956, 792s; HERRENBRÜCK 1990; *186s.*

106 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 202s, no nos dice con claridad el monto de los impuestos. Según Heichelheim, el impuesto sobre los cereales ascendía anualmente al 12,5%, Yen el año que seguía al sabático, en el que no había recaudación, al doble, es decir, al 25%. Para SCHALIT, en cambio, el impuesto normal era el 20%, mientras que el año que seguía al sabático se pagaba el 25% (cf. GRABBE 1992,335).

107 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,200.

108 FLAV[() JOSEFO, *Ant.* 14, 143; ID., *Bell.* 1, 199.

109 La suma corresponde a unos 7 millones de denarios. Si nos basamos en las estimaciones de BEN-DAVID (1974, 303), sería más del 10% del producto social bruto de Palestina.

dades, que cargaban claramente con la responsabilidad del pago del tributo, así como a los habitantes de cuatro ciudades[110].

2.1.5. *La situacidn bajo Herodes*

Tras el breve intermedio de tres años, producido también en el plano impositivo por la incursión de los partos, con la llegada al poder de Herodes en el año 37 a.c. la población judía volvió a estar sometida al tributo romano. Como es natural, no está del todo claro si ese tributo vino a añadirse a los impuestos que Herodes recaudaba para él mismo o si estaba contenido ya en ellos y, en consecuencia, fue cobrado sólo de forma indirecta[111]. En todo caso, bajo Herodes, Judea tuvo que pagar el tributo, primero, a Antonio y, después, a Octaviano, al que Herodes dio asimismo, tras la batalla de Anzio del año 31 a.c., la enorme suma de 800 talentos, como agradecimiento por haberlo confirmado en su cargo de soberano[112]. De hecho, Herodes hacía las veces, por tanto, de procurador romano, aunque tenía también la corona de rey de los judíos, lo que implicaba para el pueblo un ulterior agravio fiscal[113]. Eso nos permite comprender que, tras la muerte de Herodes, se expresara, de los modos más diversos, el deseo de obtener una reducción de la pesada carga fiscal[114]. Por una parte, se produjeron insurrecciones; por otra, se intentó influir en Arquelao, el posible sucesor. Fue una delegación judía a Roma y le pidió al emperador la unión de la tierra de Israel a la provincia romana de Siria y su administración por parte de un gobernador propio[115], a fin de verse aliviados del insoportable fardo de las tasas herodianas. Como es natural, Augusto dejó las cosas, en principio, como estaban, aunque ahora la subdivisión del poder y del territorio introducía una diferenciación administrativa.

2.1.6. *La estructura impositiva en la provincia de Judea*

La situación de la tierra de Israel cambió, en parte, el año 6 d.C., cuando la etnarquía de Arquelao fue transformada en provincia romana. Ahora volvían a ser, de nuevo, los romanos los destinatarios directos de los impuestos, es decir, por vez primera era al César a quien debía darse lo que era del César. Con esta ocasión se hizo también un censo *(census)* -cosa

110 *Cf.* FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 271 ss.
111 Cf., a este respecto, GRABBE 1992,337.
112 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15,200.
113 Cf. SCHALIT 1969,162; STENGER 1988, 54.
114 STENGER 1988, 54s.
115 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 17, 308.

habitual con ocasión de la constitución de una provincia romana- que se emparejaba de todos modos con el control normal de las listas de contribuyentes de Siria y era confiado también, en todo caso, al gobernador Cirino. Podemos deducirlo de las informaciones que se encuentran en Flavio Josefo[116] y en el Evangelio de Lucas (2,1ss), aunque en esta última fuente se suponga, por error, una relación con un censo del Imperio ordenado por Augusto y se indique como fecha el año del nacimiento de Jesús[117]. Por último, se presupone, siempre de manera errónea, que la inscripción en las listas de contribuyentes se podía hacer sólo en el lugar de nacimiento de cada uno. El censo significaba la tasación de la población sobre la base del suelo y de la persona *(tributum soli* y *tributum capitis),* es decir, la constitución de las listas para la futura tasación. Estaban obligados a pagar el tributo todos los varones de cada casa *(familia, oikos)* a partir de los 14 años y todas las hembras a partir de los 12, y había que pagar un denario por cabeza al año (cf. Mc 12,13-17). Como ya hemos tenido ocasión de recordar, en el transcurso de estos censos, acompañados por lo general de brutales interrogatorios, se producían verdaderas sublevaciones. Conocemos, por ejemplo, la capitaneada por Judas el Galileo[118].

2.1.7. *Responsabilidad de la aristocracia judía en el cobro de los impuestos*

Aun cuando ahora fueran los romanos los responsables directos, no concedieron (de nuevo) la contrata del cobro de los impuestos a los publicanos[119], ni tampoco lo cobraron directamente de otro modo a través de recaudadores romanos, sino que dejaron esta tarea a terceros. Por lo general, del cobro de los impuestos se encargaba el estrato superior de la provincia y los contratistas que más ofrecían, a cuya disposición ponían los romanos, si hiciera falta, la fuerza persuasiva de sus soldados. Así hubiera debido suceder también en la provincia de Judea. Según Flavio Josefo[120], en la realización del censo había participado ya el sumo sacerdote Joazar, cosa que, como es natural, le resultaba muy perjudicial[121]. Por otra parte, es posible deducir la responsabilidad de la aristocracia judía respecto al cobro de los impuestos de una nota del historiador judío, que se refiere a

116 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18, 1s.

117 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 17,355; 18, 1s; ID., *Bell.* 2, 117. A este respecto, cf. también Stern 1974, 372ss; STENGER 1988, 56ss.

118 Cf., al respecto, JONES 1974, 164ss; STENGER 1988, 20s; 161s.

119 Confiar la contrata a los publicanos habría significado, sobre todo, que la organización del cobro de los impuestos habría estado enteramente en manos de los romanos, es decir, de sus caballeros y de sus empleados.

120 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18,3.26.

121 Cf., al respecto, STENGER 1988, 63; GOODMAN 1987, 43s.

la época del gobernador Cesio Floro, poco antes de la gran rebelión, y gracias al cual sabemos que la toparquía de Jerusalén -la ciudad misma y su zona de influencia- no había pagado el tributo de 40 talentos. Agripa II consiguió convencer entonces a los habitantes de Jerusalén de que no siguieran negándose a pagar los impuestos:

> «Los magistrados *(archontes)*, y los miembros del consejo *(bouleutai)* se diseminaban por los pueblos para cobrar el tributo».

Pero no logró obtener el mismo éxito en el resto de país. El pueblo se levantó contra él, por lo que tuvo que batirse en retirada:

> *«[Agripa* IIJ mandó a casa de Floro en Cesarea a sus magistrados junto con los notables, para que designara entre ellos a los que debían ocuparse de recaudar el tributo en el país [en la toparquía]»122.

Podría darse, pues, que, en correspondencia con la liturgia oficial, legalmente extorsionada en el período de la monarquía, el sumo sacerdote y los miembros del sanedrín garantizaran con su patrimonio el cobro de las tasas y tuvieran, en consecuencia, un interés directo en hacerse cargo de su recaudación[123]. Pero esto es sólo una hipótesis. En efecto, los datos que nos suministra Flavio Josefa se refieren sólo a las fases críticas de los comienzos de la provincia y al período inmediato a la gran rebelión. La implicación del sumo sacerdote en el censo podría corresponder, pues, asimismo a la táctica usada por los romanos. Estos, en los momentos de resistencia en acto o inminente por parte de la población, se servían de los estratos superiores para contener la cólera popular. El hecho de que la aristocracia judía se comprometiera cuando se retrasaba el pago de los impuestos se explica sin dificultad, porque precisamente ella tenía miedo de los choques armados y quería impedir las consecuencias que habrían tenido lugar a continuación.

Por último, debemos señalar asimismo que en los Evangelios sinópticos, por ejemplo, no se dice nada sobre una posible participación de los sumos sacerdotes o del sanedrín en la tasación estatal de la población. Sólo permiten afirmar que todos los «publicanos», por consiguiente todos los «recaudadores de impuestos», que cobraban las tasas, eran judíos. Así, según Lc 18,10-14, un publicano y un fariseo van juntos al templo a orar; y judíos como Leví/Mateo (Mc 2,13ss; Mt 9,9-13) son «publicanos» llamados a seguir a Jesús[124]. Por último, en Lc 19,1ss se recuerda incluso en Jericó a Zaqueo un «jefe de publicanos» *(architelones)* rico, que era, a buen seguro, el «jefe de una sociedad de contrata»l25. Jesús le llama expresamente

122 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 405ss. Cf., al respecto, HERRENBRÜCK 1990, 165.

m Cf. STENGER 1988, 64.

124 Cf., más adelante, pp. 272ss y 275ss.

125 Cf. ya ROSTOVTZEFF 1902,480; ahora ampliamente HERRENIIROCK 1990, 277 et passim.

«hijo de Abraham», un título que sólo se da a los judíos en Lucas. También Flavio Josefa habla de un rico «publicano» judío de Cesarea llamado Juan[126].

2.1.8. *El monto del fardo impositivo*

Sobre el monto de la carga impositiva no poseemos ningún dato preciso. Las estimaciones oscilan entre el 12 Y el 50% del producto social[127]. Applebaum considera que Herodes ingresó en el capítulo de impuestos por lo menos 900 talentos anuales, lo que significa, sobre la base de una población estimada por él en Palestina de 3 millones de habitantes, una carga de unos 3 dracmas o denarios por cabeza[128]. A esto se añadía después los impuestos religiosos, que ciertamente no eran insignificantes. Si se tiene en cuenta con Applebaum que en aquel tiempo un pobre *ftllah* egipcio debía desembolsar unos 60 dracmas por una renta media de 210 dracmas, se hace evidente que un agricultor pobre palestinense no lo pasaba mucho mejor. Si debía pagar impuestos por una familia de más personas y su renta giraba en torno al mínimo vital, los impuestos se volvían para él un peso insoportable. De todos modos, es posible que el cálculo de la población hecho por Applebaum esté muy por encima de la realidad. Broshi considera que Palestina tenía entonces un millón de habitantes[129]. Pero aun así, la estimación de la carga contributiva realizada por Applebaum no resulta exagerada. Aunque el paso de una dominación a otra siempre ha traído consigo cambios, a fin de cuentas la carga impositiva debió de permanecer relativamente constante, es decir, siempre muy alta, para la población. Hasta Tácito admite que los impuestos eran muy onerosos en la provincia de Judea[130]. De hecho, Herodes tuvo que realizar en distintas ocasiones remisiones de impuestos[131]. Pero, en principio, estos fueron cobrados sin piedad.

2.2. *Los impuestos religiosos*

La reconstitución del judaísmo postexílico en la tierra de Israel incluía asimismo la organización de los impuestos religiosos[132]. Estaban

126 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2,28755.

127 Cf. Ee. GRANT 1926, 105; K!PPENBERG 1978, 126; OAKMAN 1986, 715; ApPLEBAUM 1976,665; 1977,3765; BEN-DAVID 1974,304; STENGER 1988,12955.

128 ApPLEBAUM 1976,665; 1977,376; según el cambio que SCHALIT (1969, 263) deduce de Flavio Josefa, 900 talentos eran sólo unos 9 millones de dracmas.

129 Cf. BROSHI 1979; para la discusión cf. también ahora Z. SAFRAI 1994, 43655.

130 TÁCITO, *Ant.* 2, 42.

131 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15, 303.365; 16, 64.

132 Cf. SAFRAI 1976, 865-907; LIVER 1963; STERN 1 (197455), 198s.

centrados en el templo y el culto, aunque incluían también el sustento de los sacerdotes y de los levitas en todos los lugares del país. Neh 10,33-40 cita como obligatorio un impuesto anual destinado al servicio del templo (la tercera parte de un sido), la ofrenda de la leña para la casa del Señor, la ofrenda de las primicias (primeros frutos, nacimiento de los primogénitos y rescate del primogénito varón de los seres humanos), así como el pago de los diezmos pata el personal del culto (primicias de la masa, ofrendas cobradas por los sacerdotes, diezmo de los levitas y diezmo retirada) y otros diezmos[133].

2.2.1. La tasa del templo

Los principales gastos dedicados al templo, sobre todo para el culto, se cubrían en la época persa con las contribuciones ofrecidas por el rey. Pero está claro, como muestra el ya citado pasaje de Nehemías, que estas subvenciones no siempre estaban aseguradas ni eran suficientes. Por ello debían ser complementadas con donaciones voluntarias[134]. Esta tradición la confirma el hecho de que Antíoco lB, cuando los seléucidas ocuparon el lugar de los tolomeos en el gobierno del país, prometió a los judíos contribuciones para el templo, por haber contraído con ellos una deuda de gratitud135. Según 2 Mac 3,3, también Seleuco IV asumió los gastos del culto; y Demetrio prometió al asmoneo Jonatán los ingresos procedentes de Akko (l Mac 10,39). Estas informaciones podrían ser interpretadas en el sentido de que, en la época seléucida, no existía aún una tasa regular para el templol36. Sin embargo, en el siglo 1, Flavio Josefa, Filón y el Evangelio de Mateo la suponen como algo absolutamente obvio, y los dos primeros también expresamente para la diáspora. Según Ex 30,13, junto con Flavio Josefa y la tradición rabínica[137], ascendía a medio siclo de plata o un didracma (= 2 denarios)138, lo cual corresponde a medio siclo. También Filón[139] y el Nuevo Testamento (Mt 17,24) atestiguan el pago de un didracma; también había que pagar dos dracmas como *fiscus]udaicus*[140].

[133] Cf., a este respecto, STENGER 1988, *149ss;* SAFRAI 1976,865.907; 1981.

[134] Cf. Esd *6,8ss; 7,15ss;* Neh 10,33ss; así como FLAVIO JOSEFO, *Ant. 11, 16ss.62.1*02.127.

[135] FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12, 140s.

[136] Tampoco en la literatura de este período aparece, en efecto, ninguna alusión a una tasa para el templo; cf. STERN 1 *(1974ss), 199.*

m Cf., sobre todo, Misná, *mSchek;* además, BILLERBECK 31961 1, *761s.*

[138] Cf., por ejemplo, FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 3,196; 18,312; ID., *Bel!.* 7,218.

[139] FILÓN, *Her. 186.*

[140] Sobre estas diferencias, cf. STENGER 1988, 151 *ss.*

a) Introducción de la tasa del templo, probablemente bajo los asmoneos

No se sabe con certeza cuándo empezó a cobrarse anualmente el medio sido a todo israelita varón a partir de los veinte años de edad[141], incluidos los judíos de la diáspora[142]. De todos modos, es probable que la tasa del templo en sentido propio y verdadero fuera introducida por los *asmoneos*[143]. Como es natural, a pesar de su introducción, la tasa siguió siendo objeto de discusión. Según el Talmud[144], los saduceos mantenían, remitiéndose a Nm 28,4 (discurso en singular), que las ofrendas habituales debían ser hechas por cada uno libremente, mientras que otros (¿los fariseos?) citaban Nm 28,2 (discurso en plural), como prueba de la obligación de todo Israel a realizar la ofrenda del *tamid*[145]. A partir del año 70 a.e. la tasa del templo fue sustituida por el humillante *fiscus]udaicus* para Júpiter Capitolino[146] a cargo de hombres y mujeres, entre los 3 y los 62 años de edad.

b) Cobro de la tasa del templo

En principio, cada uno podía llevar personalmente su propia tasa del templo a Jerusalén. Pero era una práctica corriente, tanto en la diáspora como en tierras de Israel, que fuera recaudada en cada localidad por ciertas personas de confianza, conservada en unos cepillos particulares en forma de trompa, que hacían más difíciles los robos, y llevada después por una delegación a Jerusalén[147]. También Mt 17,24 presupone la existencia de estos recaudadores de la tasa del templo. Filón nos permite hacernos una idea de este procedimiento:

> «Casi en cada ciudad hay una caja *(tameia)* para el dinero sagrado, en la que se echa lo que se debe para las tasas; en fechas establecidas se elige a los mensajeros del dinero sagrado, en la medida de lo posible hombres

141 Según Ex 30,14; cf. FILÚN, *SpecLeg.* 1,77; según la traducción de Ex 30,14 realizada por Flavio Josefa la obligación de pagar el impuesto se extendía desde los veinte a los cincuenta años de edad *(Ant.* 3, 196).

142 En Neh 10,33 se trata de una tasa anual voluntaria, pero que asciende a 1/3 de sido; Ex 30,11ss presupone 1/2 para todos los israelitas varones a partir de los veinte años de edad, aunque una sola vez durante toda la vida. A Ex 30 se remite asimismo 4Q 159,6s; cf., al respecto, SCHÜRER-VERMES 1973ss 1I, 271.

143 Cf., a este respecto, SCHALIT 1969, 262ss; STERN 1 (1974ss), 199; STENGER 1988, 167ss; FREYNE 1980, 279. Critica LIVER 1963, 173-198; MANDEL (1984) considera que sólo los fariseos pagaban este impuesto.

144 Talmud, *bMen.* 65a.

14' Cf. SAFRAI 1981,265. Se sigue discutiendo si también los sacerdotes estaban obligados a pagar el impuesto; en todo caso, no sufrían ningún embargo por no pagarlo; cf. SAFRAl 1976,880; STENGER 1988, 173.179.

14" Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 218; SUETONIO, *Dom.* 12,2; DIÚN CASIO 65,7; cf. STERN 11 (l974ss), 129s.282.

147 Cf. STENGER 1988, 157.

excelentes, los más célebres de cada ciudad, que entregan intactos los dones cargados de esperanza de todos; las esperanzas de los devotos reposan, en efecto, sobre las ofrendas prescritas»[148].

Flavio Josefa cuenta incluso, a propósito de los judíos de Mesopotamia, que, a causa de las «incursiones de los partos», enviaban sus cargas de dinero a Jerusalén sólo escoltadas por numerosos peregrinos. Las ciudades en las que se conservaba el dinero recogido hasta su traslado a Jerusalén también eran elegidas sobre la base de la protección militar de que gozaban[149].

e) ¿Quién pagaba la tasa del templo?

Puesto que la tasa de! templo, por razones de igualdad, era de dos denarios para todos los que estaban obligados a pagarla, con independencia del hecho de que fueran pobres o ricos, es fácil de imaginar que, para muchas familias, y teniendo en cuenta los otros impuestos, supusiera un fardo no pequeño. En todo caso, esto podría explicar la razón de que e! tercer libro de los Macabeos ponga en primer lugar, entre los motivos de apostasía en el Egipto tolemaico, e! odio a las «contribuciones para la ciudad santa» (3 Mac 2,31). De todos modos, aquí aparece también con claridad e! valor simbólico, nacional y religioso, de la tasa del templo.

En consecuencia, no es casualidad que también el Evangelio de Mateo haga intervenir a Jesús y a sus apóstoles en la discusión sobre el deber del pagar o no la tasa del templo (Mt 17,22-27)[150]. En primer lugar, Pedro señala expresamente a los recaudadores de los impuestos que Jesús paga el didracma. Pero, de todos modos, en el debate interno que sigue sobre la materia, Jesús presenta este comportamiento como algo dictado por la necesidad de evitar un escándalo. En efecto, él (junto con sus apóstoles) estaría exonerado de esa obligación. Aquí se presupone con toda claridad, como motivo de esta exoneración, la relación particularmente íntima de Jesús (y de sus apóstoles) con Dios, una particular filiación divina[151]. Esto podría ser interpretado en el sentido de que el pago de la tasa del templo no era considerada como algo completamente obvio por parte de los seguidores de Jesús[152]. Pero cabe pensar también que el dicho sitúa en tiempos de Jesús una discusión sobre el *fiscus Judaicus*. De todos modos, es sorprendente la solidaridad con el judaísmo, justificada de manera pragmática, requerida aquí por el Jesús de Mateo[153].

148 FILóN, *SpecLeg.* 1, 78.

149 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 18, 311ss.

150 Cf. ahora, a este respecto, LUZ 1990, 527ss.

151 Del mismo modo que los hijos del rey no pagan impuestos, también los hijos de Dios están exentos del pago de los impuestos a la casa de Dios.

152 Con referencia a la Misná *(Ned* II, 4) se considera que el pago de la tasa del templo no se consideraba como cosa obvia en Galilea (cf. FREYNE 1980, 280; LUZ 1990,531).

153 Sobre la discusión en torno a la perícopa, cf. también STEGEMANN 1988, 183s.

Tampoco es cierto que los esenios o la comunidad de Qumrán pagaran la tasa del templo. Según Flavio Josefo, estos habrían enviado de todos modos dones votivos[154], que no eran necesariamente la tasa del templo, sino que podían ser también otros dones voluntarios[155]. También los temerosos de Dios podían hacer dones de este tipo, aunque sin participar en la tasa del templo[156]. En efecto, los no judíos estaban excluidos, por principio, de esa tasa[157]. A veces se sostiene también que, además de los dones votivos, se recaudó asimismo la tasa del templo. «No aceptaban las del templo y utilizaban sólo de otro modo las ofrendas y los diezmos que iban ligados a las celebraciones sabáticas y festivas fijadas por el calendario»[158].

ti) Prohibición del «cambio de divisas» en el recinto del templo

Puesto que con la tasa del templo se proveía asimismo a las ofrendas cotidianas *tamid,* válidas para la expiación de todo Israel, el dinero de la tasa era considerado como «dinero sagrado»[159] o incluso como «dinero del rescate»[160] *(cE* Ex 30,15). El medio de pago requerido, a causa de su estabilidad, era el medio siclo de Tiro, que contenía una media de 7,2 gramos de plata[161]. Para el cambio de las otras monedas o de las monedas más comunes la autoridad del templo había previsto cambistas, que eran pagados gracias a un incremento del 8% por cada medio sido. Como es sabido, estos cambistas aparecen también en la escena de la «purificación del templo» descrita en los Evangelios (Mc 11,15ss; Mt 21,12s; Lc 19,45ss; Jn 2,13ss)[162]. Aquí se presupone que las operaciones de cambio de divisas y la venta de animales destinados al sacrificio se realizaba en el *recinto del templo.* Pero esta representación es tan absolutamente tendenciosa -especialmente en la versión de Juan-, que difícilmente puede ser evaluada en el terreno histórico. En realidad, los vendedores de animales no podían trasladarse «a la colina del templo, y es probable que ni siquiera a Jerusalén, sino [que debían] quedarse fuera, junto a alguna de las puertas de la ciudad»[163], y los cambistas se encontraban en todo caso fuera del recinto del templo[164].

154 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18, 19.
155 Cf., al respecto, SAFRAI 1981, *32s;* STENGER 1988, *183s.*
156 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 110.
157 Al respecto, Misná, *mShek* 1,5; cf. SCHÜRER 11 *(1907),* 362f.
158 H. STEGEMANN 1993, *244s.*
159 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Am.* 16, 27s.163s.170 et passim.
160 FILÓN, *SpecLeg.* 1, 77.
161 Cf. BEN-OAVID 1974,23.
162 En griego este incremento de! precio recibe e! nombre de *kolbon,* por lo que e! cambio de divisas de que se habla aquí recibe el nombre de *kollybístés* (Mc 11,15; Mt 21,12; Jn 2,15); en hebreo *shulhaním,* de *shulhan,* esto es «mesa»; en el Nuevo Testamento e! término griego habitual para designar al banquero es *trapecítes,* de *trapeza,* es decir, la «mesa» (Mt 25,27).
163 SAFRAI 1981, 185.
164 Cf. SAFRAI 1981, 187; E. STEGEMANN 1990a.

e) Custodia de la tasa del templo

Según Flavio Josefo[165], había muchas tesorerías bajo las columnatas de los atrios interiores del templo. Una de ellas era *la* tesorería *(gazoplylak[e] ion; cE* Mc 12,42; Jn 8,12.20)166, que custodiaba la tasa del templo y las ofrendas voluntarias. Según la Misná[167], en el atrio de las mujeres había trece cepillos que tenían forma de trompa con una inscripción en la que constaba su destino en arameo (por ejemplo, «nuevo siclo» para la tasa del templo del año en curso; «viejo siclo», para la tasa del año anterior todavía no pagada; y también volátiles, animales para el holocausto y ofrendas voluntarias). Es probable que sea precisamente éste el lugar del que se habla en el relato de la viuda pobre, que ofreció 2 leptos, esto es, un cuadrante (= 1/4 de as) (Mc *12,41ss;* cf. Lc 21,1ss)168. Las ofrendas destinadas al templo podían ser también inmuebles (casas, propiedades rústicas); más aún, llegó a ofrecerse al templo como votos incluso esclavos. Ahora bien, en este caso se pagaba su contravalor en dinero, por 10 que el templo mismo no poseía terrenos, casas o esclavos[169].

2.2.2. Impuestos para los sacerdotes

Además de la tasa para el templo, estaban, sobre todo, los impuestos para los sacerdotes (primicias de la masa, ofrenda recogida para *los* sacerdotes, tasa sobre las primicias, diezmos), y entre ellos especialmente el «primer diezmo» o «diezmo de *los* levitas», que suponía, objetivamente, un gran peso[170]. Parece ser que, en tiempos neotestamentarios, este impuesto, reservado en su origen a los levitas y sólo en su décima parte a los sacerdotes (cf. Nm 18,21-32; Neh 10,38; pero ya en sentido distinto en Neh *13,4ss),* fue recibido también por los sacerdotes. Sea como fuere, Flavio Josefa cuenta en su autobiografía que sus colegas sacerdotes, que habían sido enviados junto con él desde Jerusalén a Galilea al comienzo de la rebelión, se habían enriquecido con el «diezmo que les correspondía», mientras que él mismo, que también era sacerdote, no «cogió el diezmo que le correspondía»l7l. Como es natural, no se puede concluir a partir de aquí

165 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 5, 200.
166 Cf. también FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 19, 294.
167 Misná, *Shek* 6, *5s.*
168 Como un denario equivale a unos 16 ases aproximadamente, 2 leptos serían 2/128 de denario. 1 lepro corresponde a la moneda de bronce «media peruta», acuñada bajo Juan Hircano II y Herodes el Grande, por consiguiente a la moneda más pequeña.
169 Cf. SAFRAI 1976,879.
170 Cf. SAFRAI 1976, *818ss;* STENGER 1988, 194ss.
171 FLAVIO JOSEFO, *Vita* 63 y 80.

que todos los sacerdotes fueran ricos. Es preciso pensar más bien que no pocos de los muchísimos sacerdotes que había en la tierra de Israel vivían en unas condiciones absolutamente modestas. También en el Libro de los Jubileos *(13,24ss)* y en el Libro de Judit (11,13) se supone la existencia de un diezmo de los sacerdotes, también Filón lo recuerda junto con el diezmo de los levitas[172]. Todavía en tiempos de los rabinos se discutía si el diezmo correspondía a los sacerdotes o a los levitas[173]. Mas parece ser que ya los asmoneos habían mostrado sus pretensiones sobre el diezmo y, en todo caso, César se lo adjudicó expresamente a ellos[174]. Es probable que, bajo los asmoneos, este impuesto del diezmo estuviera enteramente centralizado y fuera distribuido en parte, bajo su vigilancia, a los sacerdotes[175]. En consecuencia, nos preguntamos si, por ejemplo, en la entrega del diezmo a él y a sus dos compañeros de la misión recordada por Flavio Josefa representó algún papel el hecho de que actuaban en Galilea como delegados del sumo sacerdote. De todos modos, el historiador judío recuerda también los conflictos existentes entre el sumo sacerdote y los sacerdotes a causa de la distribución del diezmo, conflictos en los que los sumos sacerdotes lograron imponer una vez sus intereses recurriendo a la fuerza bruta[176]. En este caso aparece el nombre de Ananías, conocido asimismo por el Talmud[177], por su absoluta falta de miramientos y como responsable también de la ejecución capital de Santiago, el hermano del Señor.

2.2.3. Productos sometidos al diezmo

Según la tradición bíblica, el primer diezmo fue aplicado al trigo, al vino y al aceite. Según la antigua tradición rabínica debía aplicarse, en principio, a todos los productos vegetales de la agricultura que servían de alimento[178]. En todo caso, el hecho de aplicar el diezmo a la «menta, el aneto y el comino» (Mt 23,23)[179] o incluso a «todo» (Le 18,12), por tanto quizás también a los productos no agrícolas[180], debería servir para indicar una particular severidad en la observación del deber de pagar los diezmos.

172 Cf. SAFRAI 1976, 821s; STENGER 1988, 200s.

173 Cf. STENGER 1988, 203ss.

174 Cf. al respecto, FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 202s.

175 Cf. SAFRAI 1976, 822.

176 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 179ss; cf. también 20, 204ss.

177 Talmud, *bPes* 57a.

178 Cf. Lv 27,30; Dt 14,22 Y Misná, *mMaas* 1, 1.

179 El pasaje paralelo de Lc 11,42 cita: «la menta, la ruda y toda hortaliza»; las hortalizas por lo menos estaban sometidas, según una antigua exégesis rabínica, al diezmo.

180 Así, probablemente, también según *Jub* 32,2 y *CD* 14,11ss y la más reciente tradición rabínica (cf. SAFRAI 1976, 825).

En efecto, para muchos el «diezmo de los sacerdotes» constituía, a buen seguro, un peso notable. Y más aún si se piensa que a este se añadían otros diezmos (<<segundo diezmo», «diezmo de los pobres»), si bien no todos los años, sí ciertamente a plazos regulares!8!. Por consiguiente, es comprensible que no todos, de todos modos no todos de manera voluntaria, cumplieran con este deber. La «ley Demai» -introducida ya, según una tradición rabínica, por el asmaneo Juan Hircano, y según otra tradición, sólo por Yohanan ben Zakkay, es decir, probablemente sólo después del 70 d.C.- intentó, por tanto, asegurar en lo que fuera posible el pago del diezmo[182].

3. Importancia económica del templo

Las cantidades que, a través de la tasa del templo, iban a parar al tesoro del templo, no eran ciertamente pequeñas. En consecuencia, eran vigiladas también con todo rigor. Por otra parte, la retirada de dinero estaba sometida a rígidos mecanismos de control[183]. Para muchos particulares esto suponía un estímulo para depositar su patrimonio junto al templo. La entidad de las sumas conservadas en el tesoro del templo procede, al fin y al cabo, de los numerosos asaltos y saqueos de los que ha conservado memoria la historia.

3.1. Asaltos al tesoro y a la tasa del templo

El año 169 a.c. Andoco IV habría robado 1.800 talentos, además de ornamentos, plata, oro y otros utensilios preciosos (I Mac 1,21ss; cf. 2 Mac *5,11ss)*. Craso fue el primer romano que saqueó el templo. Según Flavio Josefo, el año 54-53 a.c., el triunvirato, para financiar las campañas contra los partos «puso las manos sobre todo el oro del templo de Jerusalén y tomó asimismo los 2.000 talentos que Pompeyo no había tocado»184. Tras la muerte de Herodes (4 a.c.), el romano Sabino, administrador de las finanzas, saqueó el tesoro del templol85. También Poncio Pilato cogió dinero del *«korbanas»*[186], es decir, del tesoro del templo destinado al culto y a la beneficencia, para financiar la construcción de un acueducto, aunque, probablemente, también con la intención de enriquecerse[187].

181 Cf. STENGER 1988, 218ss.
182 Cf. SAFRAI 1976, 822s; STENGER 1988, *214ss.*
183 Cf. Misná, *mShek* III, 2s; *tShek* II, l.
184 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 1, 179.
185 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 4555; ID., *Ant.* 17, 26155.
186 El término griego *korbanas* e5 una transcripción del arameo *qorbana* y designa el te50ro del templo; cf. Mt 27,6.
187 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Bel!.* 2, 17555; ID., *Ant.* 18, 6055.

Por último, el año 66 d.e., Gesio Floro cogió del tesoro del templo los 17 talentos que faltaban a la suma recaudada con las tasas y desencadenó así la gran rebelión[188].

También se produjeron asaltos a la tasa del templo recaudada para Jerusalén por parte de las autoridades y de los soberanos en la diáspora. Así, en el año 62-61 a.e., Flaco, gobernador romano de la provincia de Asia, confiscó el dinero de la tasa del templo en Apamea, Laodicea, Adramito y Pérgamo -evidentemente, se trata de las ciudades usadas por los judíos de Asia para depositar las cantidades- y precisamente una suma de 120 talentos de oro. De este modo sabemos *asimismo* que el dinero recaudado para la tasa del templo se cambiaba en talentos de oro. Es sabido que Cicerón defendió a Flaco ante el tribunal, acusado en Roma por su comportamiento[189]. Sabemos de otros asaltos gracias a los relatos que recuerdan la confirmación de los privilegios de los judíos de la diáspora por parte de César, Augusto, Tiberio y Claudio, relatos en los que, a veces, se cita expresamente el derecho a recaudar dinero para Jerusalén[190]. Por último, también Tito recuerda este derecho entre los beneficios asegurados por Roma a los judíos[191].

El dinero de la tasa del templo recaudado en la diáspora hacía la boca agua no sólo a los romanos. Flavio Josefo recuerda que Mitídrates robó sao talentos en Cos, adonde lo habían llevado los judíos de Asia por miedo al rey[192].

Por lo demás, según la hipótesis emitida por Appelbaum, es probable que Roma tuviera también sus propios intereses económicos en la tasa del templo y, en consecuencia, se sintiera inducida a proteger su traslado a Jerusalén. La tasa del templo, en efecto, garantizaba el aflujo de divisas fuertes también desde Mesopotamia por ejemplo, es decir, de territorios que no estaban bajo la dominación romana, y contribuía, en cuanto el dinero volvía a estar en circulación, a compensar la exportación de divisas para las importaciones de artículos de lujo de Oriente[193].

3.2. Importancia económica del tesoro del templo

Sin embargo, la importancia económica del tesoro del templo consistía, sobre todo, en el hecho de que con él se podía proveer a los sacrificios cotidianos, así como al sustento de las muchas personas y de los diferentes grupos que estaban empleados en el templo. A esto se añadían los gas-

188 CE FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 2, 293.
189 CE STENGER 1988, 159.
190 CE FLAVIO JOSEFO, *Ant*. 14, 213ss; 16, 163ss; CE asimismo STENGER 1988, 158ss.
191 FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 6, 333ss.
192 FLAVIO JOSEFO, *Ant*. 14, 112s. SAFRAI (1981, 66) considera que la suma es exagerada. Pero debemos tener en cuenta que, evidentemente, en Cos se habían depositado al seguro de Mitrídates las tasas de muchas localidades de Asia Menor.
193 Cf. APPLEBAUM 1976, 678.

tos ocasionados por las obras comunitarias realizadas en Jerusalén (mantenimiento de los edificios, de los muros de la ciudad, del aprovisionamiento de agua, etc.) y las limosnas. Es verdad que las sumas del tesoro del templo eran a veces muy elevadas, como se desprende de los saqueos ocasionales, sin embargo es preciso señalar también que el templo no guardaba sólo el tesoro del estado, sino que se usaba asimismo como banca de depósito de los patrimonios privados[194].

De todos modos, no se puede concluir de esto que el templo desempeñara en Palestina un papel económico enorme, incluso central, más allá de Jerusalén y de su zona de influencia. En efecto, aparte de las obras citadas, circunscritas a la región, subvencionadas con los ingresos del templo, el tesoro contenido en él era un capital muerto, usado sólo de manera esporádica en el plano económico. Un capital que despertó, sin embargo, bastante a menudo la codicia de los dominadores extranjeros. En este sentido, la riqueza del templo representó más bien un problema económico, dado que la redistribución de las cantidades no se producía de manera suficiente[195].

194 Cf. SCHWARZ 1919; TCHERIKOVER 1961, 15555; MAIER 1973, 373.
195 Cf. GOODMAN 1987, 525; GRABBE 1992,416.

5

El desarrollo social en la tierra de Israel

En la historia de la sociedad judía[1] se reflejan las profundas mutaciones políticas y los cambios de dominación acaecidos en Palestina en tiempos del segundo templo. Es algo que aparece no sólo en el ámbito del dominador de rumo, con frecuencia extranjero (rey, sumo sacerdote, tetrarca, etnarca, procurador), sino también en las profundas huellas dejadas en todos los estratos de la sociedad. Por otra parte, es evidente, de modo particular, en los cambios acaecidos en el *estrato superior* (judío) de Jerusalén y de Judea o de los diferentes estados (Teilstaaten) judíos bajo los sucesores de Herodes. El estrato superior estaba constituido, a buen seguro, desde la época persa, por familias sacerdotales y, a menudo, también por familias no sacerdotales; pero lo que decidía la pertenencia a este estrato era la estricta lealtad a la dinastía o al poder extranjero dominante. En consecuencia, los cambios revolucionarios introducidos por la dominación asmonea y herodiana o romana se reflejan, en el ámbito del estrato dirigente judío, en el ascenso o el descenso de ciertas *bonae familiae*. La pérdida del poder y de la influencia traía consigo también, normalmente, la pérdida del patrimonio y de la riqueza, y, viceversa, la adquisición de poder e influencia suponía asimismo el aumento del patrimonio y la riqueza. Estos cambios no dejaron de afectar ni siquiera a la aristocracia sacerdotal, a pesar de que gozó, tradicionalmente, desde la época persa en adelante, no sólo de una mayor consideración, sino también de una mayor continuidad. Como no podía ser de otro modo, también en la tierra de Israel los dominadores y el estrato superior se apoyaban en un determinado grupo de funcionarios y siervos, *retainers* (criados) o *personas del séquito*[2], que desarrollaban importantes funciones administrativas al servi-

[1] Cf., al respecto, STERN 1976, 561-630; GOODMAN 1987. Sobre el modelo de la estratificación, cf. más arriba pp. 101ss.

[2] Cf. más arriba, p. 105.

cio de la aristocracia. Estas personas del séquito procedían de círculos judíos tanto sacerdotales como no sacerdotales, pero especialmente de ambientes no judíos. Es digno de señalar que precisamente en este grupo de los *retainers* se constatan, por un lado, afinidades específicas con las casas reinantes y con las familias del estrato superior servidas por él y, por otro, las correspondientes dependencias. El cambio de dominación traía consigo cambios no sólo en el poder y en la riqueza de una gran parte de las familias de la clase dirigente, sino también en el *estrato injerior.* Por ejemplo, a partir de la dominación tolemaica y seléucida, los pequeños agricultores y sus familias, por tanto la mayor parte de la sociedad judía, experimentaron un constante empeoramiento de sus condiciones de vida, hasta la pérdida total de sus tierras y, en consecuencia, de su autonomía, así como la reducción a la servidumbre y a la pobreza. Sólo con la liberación macabea y bajo la soberanía asmonea mejoró su suerte, para volver a empeorar después, de manera sensible, bajo la dominación romana y herodiana. Probablemente, a los artesanos, a los comerciantes y a los pequeños empresarios les iba un poco mejor. Pero todo dependía, claro está, del tipo de artesanía o del ramo de ocupación.

1. El cambio en el estrato superior bajo los reinados griegos y en el estado asmoneo

1.1. El estrato superior judío en tiempos de los tolomeos y de los seléucidas

a) *Estrato superior.* En tiempos de los reinados griegos[3], el estrato superior de Judea estaba constituido, especialmente, por las principales familias sacerdotales, que descendían de Onías 1 y Simón el Justo, y suministraban por vía hereditaria a los sumos sacerdotes. De todos modos, estos tenían que compartir su poder no sólo con otras familias sacerdotales, sino sobre todo con la familia de los tobíades. Esta familia había pasado, por así decirlo, de la segunda a la primera fila de las familias nobles. La adscripción de los tobíades a la elite judía se basaba, tradicionalmente, en sus extensas propiedades rústicas en Arnmón y Galaad, así como en su poder político y militar en la Transjordania, aunque también, y no era su menor baza, en el control que ejercían sobre la recaudación de los impuestos en Siria y Fenicia, control que les había sido adjudicado bajo Flavio Josefo. Esta posición de poder permitía a los tobíades rivalizar con la aristocracia sacerdotal, capitaneada por los oníadas, e influir en el *senado*[4].

3 Cf., al respecto, HENGEL '1973; BICKERMAN 1988.
4 Cf. MAZAR 1957,137-145.229-238; STERN 1976, *561s;* GRABBE 1992, *192ss.*

En cierto sentido, los tobíades representan un prototipo de estrato dirigente judío de origen no sacerdotal en tiempos del segundo templo, y esto tanto desde el punto de vista de su ascenso como del de su caída. En primer lugar, resulta significativo que se trate aquí de una familia que había desempeñado ya, a buen seguro, desde hacía tiempo un cierto papel en la sociedad judía gracias a su patrimonio y a la influencia que a él iba unida. En segundo lugar, es preciso señalar que, en su calidad de *retainer,* desarrollaba una función importante, tanto desde la perspectiva económico-fiscal como desde la perspectiva política, para los soberanos, la casa real tolemaica o seléucida. En tercer lugar, se debe señalar que esta había ligado más su propio destino al de los soberanos extranjeros que al del pueblo judío. A diferencia de la aristocracia sacerdotal, que era una nobleza de sangre, y era comparable en cierta medida con los *ordines* romanos[5], los tobíades ascendieron al estrato superior y a las posiciones de mando en Palestina sólo sobre la base de los criterios «poder y riqueza». Por eso, sus objetivos políticos fueron la conservación y, posiblemente, el incremento de su poder y de su riqueza, lo que explica asimismo su apertura respecto a los aspectos cultutales y religiosos del helenismo.

b) *Personas del séquito del estrato superior.* En el grupo de los *retainers* podemos incluir, en este período, prácticamente a todos los sacerdotes y miembros del *senado,* por lo menos a los «funcionarios» que desempeñaban funciones importantes en el templo (capitán del templo, escribas y cantores del templo), a los que también garantizaron los seléucidas importantes reducciones en los impuestos al comienzo de su dominación[6]. A este grupo pertenecían, por otra parte, los administradores de las propiedades rústicas y de los patrimonios, así como los contratistas de impuestos («publicanos»). A este respecto, es digno de señalar, por ejemplo, un tal Arión, administrador del patrimonio *(oikonomos)* del tobíade José en Alejandría, que gozaba de enormes poderes. Parece ser que era el depositario del dinero recogido para la tasa del templo[7].

Es interesante la mirada que el Sirácida nos permite proyectar sobre la sociedad judía de este tiempo. Es la mirada de un conservador, de un *retainer*[8]. En efecto, por una parte, es evidente que, en su opinión, el papel directivo en la sociedad corresponde, indiscutiblemente, a los sacerdotes, aunque, por otra, tiene ya en cuenta la presencia de laicos influyentes y poderosos. De todos modos, pone de manifiesto los peligros de la riqueza, probablemente en relación con los tobíades, cada vez más helenizados, y toma una clara posición contra los atropellos sufridos por los pobres *(ptochoi),* pero no rechaza la riqueza en cuanto tal, y considera con una cierta superioridad a los agricultores, obreros y artesanos, que, a buen seguro, hacen bien su oficio, pero que, por carecer de «formación», no desempeñan ningún papel en la vida pública. Su ideal es el del «doc-

5 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 1.
6 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12,138-146.
7 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12, *196ss.*
8 Cf. TCHERIKOVER 1961, *142ss;* HENGEL 21973, 241 *ss;* BICKERMAN 1988, *154s.*

tor de la ley»[9] o el del «sabio» *(grammateus)*[10], que no necesita ganarse la vida y, en consecuencia, puede emplearla en el estudio de la Torá y de la sabiduría, transmitiendo a los otfOS lo que ha aprendido sin cobrar, administrando la justicia y aconsejando a los gobernantes[11]. Ahora bien, la realización de ese ideal es prácticamente imposible sin un cierto bienestar o tener asegurada una renta, como la que corresponde, por ejemplo, a un sacerdote (como ben Sirá[12]) en la tierra de Israel. En consecuencia, debería ser justo incluir a los «doctores de la ley» en el grupo de los *retainers.*

1.2. El estrato superior y las personas del séquito en el estado asmoneo

Con la revolución macabea, apoyada por las familias de los agricultores y de los sacerdotes rurales, desaparece en gran parte el estrato superior judío existente hasta entonces: tanto la aristocracia sacerdotal dominante de la casa de Gnías, como los tobíades. En su lugar subintró la familia sacerdotal de Modin, que había capitaneado la sublevación. Su poder -conquistado gracias a una dirección carismática del ejército- consiguió la estabilidad a través de la formación de una dinastía: es un ejemplo clásico de la teoría weberiana de la transformación de un carisma personal en carisma gentilicio. La legitimidad de la asunción del cargo de sumo sacerdote se basó, por un lado, en la decisión de la asamblea popular y, por otro, en la ficción de la descendencia de la noble familia sacerdotal del rango de Yoyarib. Los asmoneos confiscaron también las propiedades de la aristocracia caída en desgracia.

Es digno de señalar el fastuoso estilo de vida introducido por los asmoneos. Estos no se contentaron con valorizar mediante una intensa irrigación la llanura de Jericó. Las excavaciones han sacado a la luz, en la parte meridional de una hacienda de 50 hectáreas, una residencia invernal, profundamente reestructurada y ampliada bajo el reinado de los asmoneos (desde Juan Hircano 1 hasta Salomé Alejandra)[13]. Como mucho, fue a partir de Alejandro Janeo cuando los sumos sacerdotes y los príncipes asmoneos empezaron a emplear el título real, aunque en ciertas circunstancias el cargo de sumo sacerdote y el real podían ser distintos. Así, tras la muerte de Alejandro Janeo, Salomé Alejandra se convirtió en reina, mientras que su hijo Hircano se convirtió en sumo sacerdote.

[9] Recogemos aquí el término usado por Lutero en su traducción de la Biblia, aunque pueda ser entendido mal. Sobre la terminología, H.-J. BECKER 1990, 17ss.

[10] *Grammateus* en este sentido se encuentra, fuera del Nuevo Testamento, sólo en la *LXX* Es, Cro, Eclo 10,5; 38,24; 1 Mac 7,12; 2 Mac 6,18; no en Josefo ni en Filón; cf., al respecto, J. JEREMIAS 1933, 740ss.

[11] *CE* STADELMANN 1980.

[12] *CE* STERN 1976, 580.

[13] Cf. KUHNEN 1990, 54 (bibliografía) y, sobre todo, las notas correspondientes a las diversas ponencias del arqueólogo E. Netzer; además, NETZER 1989.

Con los asmoneos ascendió al estrato superior todo un conjunto de familias, muchas de ellas sacerdotales, como aquella a la que hace remontar después su propio origen el historiador de la gran rebelión, Flavio Josefa. Con ellas se unió la casa asmonea incluso a través de vínculos matrimoniales[14]. A esto se asociaron algunos miembros menos golpeados de la antigua elite sacerdotal y -claramente en interés de la expansión territorial- un conjunto de *bonae familiae* de las regiones limítrofes[15]. A estas últimas pertenecía asimismo la familia del prosélito Antipa, nombrado por Juan Hircano gobernador militar de Idumea *(strategos).* Fueron precisamente estas «personas del séquito», idumeas, las que después, en la segunda y tercera generación, aprovechando la ocasión favorable, asestaron el golpe de gracia a la dinastía asmonea. El poder de los asmaneos se basó en el ejército, formado sobre todo por hombres que no eran judíos, y en las elites locales, en particular en el sanedrín de Jerusalén, que suplantó al antiguo *senado.* En el relato de la «gran asamblea de los sacerdotes y del pueblo (*laos*)», que confirma la posición de Simón, se citan como entidades decisivas «los príncipes de la nación *(archontes)* y los ancianos *(presbyteroz)* de la región» (cf. 1 Mac 14,28). Quizás se trataba del *senado* de Jerusalén y de los estratos dominantes rurales de Judea[16]. Sin embargo, es posible que se *les* llame «ancianos» para distinguirlos de la aristocracia sacerdotal *(1os* «sacerdotes» y los «sumos sacerdotes») y de los miembros del estrato dominante no sacerdotal, como, por ejemplo, los miembros laicos del sanedrín!?

En este período tuvo también lugar el ascenso del movimiento fariseo, cuya base estaba constituida, ciertamente, por el ya citado grupo de los doctores de la ley/sabios1[8]· Es difícil poder asignarlo *eo ipso* al estrato superior[19], a pesar de que gozó, a buen seguro, de un gran prestigio, y de que algunos fariseos fueron miembros del sanedrín. Ahora bien, por una parte, es preciso preguntarse si formaron parte del sanedrín en cuanto miembros de la aristocracia sacerdotal o en cuanto doctores de la ley y, por otra, es cierto que entre *los* doctores de la ley y entre los sabios figuraron también hombres de origen humilde e incluso prosélitos. En consecuencia, afirma Stern, y con toda razón, que el ascenso de los sabios tenía un significado que no es posible comprender sobre la base de las antiguas distinciones aristocráticas[20]·

14 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Vita* 2ss.
15 *CE* STERN 1976, 566ss.
16 Cf. P. SCHÁFER 1983, 75.
17 Cf. BORNKAMM 1959, 660s.
18 Cf., al respecto, BICKERMAN 1988, 161ss; URBACH 19792 (l987), sobre todo 5685S; J. JEREMIAS'I962, 264ss.
1) Eso es lo que hace J. JEREMIAS '1962,264.
20 Cf. STERN 1976, 620.

2. Formación de la sociedad judía bajo los romanos y los herodianos

2.1. El estrato superior y las personas del séquito («retainers»)

Al principio, la dominación romana en Judea se basó sobre parte de la antigua dinastía asmonea. Pero ya César le asignó la mayor responsabilidad -militar y financiera- a Antípatro, hombre del séquito idumeo de los asmoneos, y a sus hijos Fasael y Herodes. Este último, que, a través de su segunda mujer Mariamme, estaba ligado aún a los asmoneos, dejó ampliamente de lado, en el curso de su ascenso al poder monárquico como vasallo de Roma, al antiguo estrato superior, formando su propia casa reinante.

a) *Casa reinante de Herodes.* Se desarrolló en Palestina y más allá de ella -en correspondencia con la política de las provincias inaugurada por Augusto- con muchas casas reinantes del Medio Oriente, convirtiéndose en una dinastía rica en ramificaciones que consiguió dominar, en cierto modo, en la tierra de Israel hasta la muerte de Agripa II en tiempos de Domiciano[21]. Los miembros de la casa reinante obtuvieron importantes cargos administrativos. Así, Feroras, hermano menor de Herodes, ejerció su autoridad, en calidad de tetrarca, sobre Perea; su cuñado Costobar administró Idumea; y su primo Ajab, Judea. Al no poder asumir personalmente el cargo de sumo sacerdote, Herodes obró de modo que se interrumpiera la línea sucesoria asmonea. Ahora él mismo nombraba a los sumos sacerdotes de su agrado y los deponía también cuando lo requerían razones de naturaleza política. A este respecto, recurrió incluso a descendientes de prestigiosas familias sacerdotales de la diáspora egipcia y babilónica, además de promover a un conjunto de familias de la diáspora, sobre todo babilónicas. Así, en tiempos de Herodes tuvo lugar el ascenso de la familia de Boeto. Mariamme, la hija del sumo sacerdote Simón Boeto, se convirtió en la tercera mujer de Herodes. El término «boetusanos» se aplicó también, en la tradición rabínica, a los saduceos[22]. La práctica del nombramiento y de la deposición de los sumos sacerdotes fue mantenida después por los sucesores de Herodes y también por los procuradores romanos[23].

En tiempos de los sucesores de Herodes y en los de Agripa I, el estrato superior y rector tuvo asimismo una estructura análoga. En esto desempeñaron cierto papel las mujeres. De este modo, sobre todo Salomé, la hermana de Herodes, así como Drusila y Berenice, hijas de Agripa I, mantuvieron influyentes relaciones con los romanos. Salomé fue, probablemente, amiga de Livia, mujer de Augusto; Drusila se casó con Félix, gobernador de Judea; parece que Berenice mantuvo una relación con

21 Cf. SULLIVAN 1977; STERN 1974,216-307.
22 Cf. STERN 1976,604.
23 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20,249. Cf. STERN 1974,377-419.

Tito[24] y que había contado mucho como su futura mujer; pero, aparentemente a causa de la opinión pública, que le era hostil, debió dejar Roma[25]. Como es natural, el asunto Berenice-Tito demuestra asimismo que, a pesar de la proximidad al príncipe y al estrato superior de Roma, los miembros mismos de la casa herodiana reinante siguieron siendo, a los ojos de la aristocracia romana, única y exclusivamente provincianos. Así Drusila pudo casarse, ciertamente, con el caballero romano Félix, que era, por otra parte, sólo un advenedizo e incluso un liberto, pero ningún judío entró nunca a formar parte del *ordo senatorius.* Tampoco fue elegido ningún miembro de la casa reinante herodiana para el rango senatorial (ni siquiera para el ecuestre[26]). Gracias al padre de Herodes poseían los herodianos la ciudadanía romana. Agripa I y su hijo Agripa II obtuvieron también, como otros reyes vasallos, los *ornamenta praetoria,* es decir, los privilegios honoríficos de los miembros del rango senatorial, pero estos privilegios podían ser concedidos también a los libertos. Además, esa distinción era absolutamente distinta de la pertenencia al *ordo.*

b) *Personas del séquito del estrato superior.* Herodes se rodeó de un enorme aparato administrativo, al que llamó a todo un conjunto de personas del séquito que no eran judías, como Tolomeo de Rodas, que era responsable de la administración financiera del reino, y Nicolás de Damasco, el consejero más importante del rey. También el sanedrín de Jerusalén fue ocupado por los valedores de Herodes y por sus favoritos, con lo que se convirtió en un instrumento absolutamente sometido al rey. No faltaba tampoco todo un conjunto de magistrados locales, emparentados con la casa reinante herodiana, que, probablemente, eran asimismo responsables del control de los contratistas de impuestos y de los «publicanos»[27]. En todo caso, es aquí donde encontramos el punto de sutura social con el grupo inferior de los *retainers,* los funcionarios y administradores al servicio de la casa reinante, del templo y de los magistrados locales. Eran ocupados en puestos administrativos como secretarios («escribas», *grammateis),* administradores y vigilantes de patrimonios y propiedades rústicas, como contratistas de impuestos («publicanos»), aunque también como oficiales en el ejército. Bajo los herodianos, estos últimos eran sobre todo, por no decir exclusivamente, gente no judía. Al grupo de los *retainers* pertenecen también, claro está, los numerosos *oikonomoi,* como los administradores de casas y de propiedades (en griego, normalmente, *oikonomos,* a

[24] Cf. TACITO, *Hist.* 2, 2.
[25] Cf. SUETONIO, *Tit.* 7; DIÓN CASIO 66, 15.
[26] Tiberio Alejandro, nieto de Filón, no es una excepción, puesto que renunció al judaísmo. Según FLAVIO JOSEFO había también caballeros de descendencia hebrea (cf. *Bell.* 2, 308), aunque precisamente sólo de descendencia.
[27] Cf. FIENSY 1991, 160s.

veces *epitropos;* en latín, *vilicus),* el resto del personal y todo lo que formaba parte de la vida doméstica, aunque también había contables, ejecutores testamentarios y recaudadores o tesoreros de la ciudad[28].

Las responsabilidades de estos administradores, que, por otra parte, también podían ser esclavos (cf. Mt 24,45; Lc 12,42) eran muy variadas. «Mientras que en Lc 12,42 *oikonomos* designa a un esclavo con responsabilidad en un ámbito limitado, que es recompensado con la administración de todo el patrimonio (Lc 12,44), Lc 16,lss presupone que aquel a quien se designa como *oikonomos*... posee ya esa posición y tiene plena potestad para actuar, en el plano económico-jurídico, tanto a favor como en contra de su amo, por lo que no sólo desempeña la función del administrador en el interior, sino que también está plenamente autorizado a actuar en el exterior (Lc 16,5-8»>29. El término *epitropos* de Mt 20,8 designa a un tesorero o administrador en correspondencia con Lc 12,42, pero en Lc 8,3 (referido a «Cusa, administrador de Herodes») se refiere a un funcionario real. Como es natural, con este término se podría entender el ejercicio de una elevada función en la corte de Herodes (<<procurado!»), aunque también la de simple administrador de propiedades rústicas más o menos grandes (como en Mt 20,8). A nosotros nos parece más probable esta segunda hipótesis[30].

En este grupo de las personas del séquito hemos de incluir también a los jueces locales (cf. Lc 12,58; 18,2)[31] ya los sacerdotes. Algunos miembros de este grupo de los *retainers* pudieron gozar asimismo de una cierta influencia y de un cierto prestigio. Así, Flavio Josefo, cita entre «las personas influyentes *(dynatoi)* de los judíos» de Cesarea a un «publicano Juan»32, que junto con otros once pudo entregar al procurador Floro la respetable suma de 8 talentos de plata (= ¡48.000 denarios!)[33]. Una riqueza semejante debía poseer también Zaqueo, el «jefe de los publicanos», en Jericó (Lc 19,1-10). Pero es discutible que se pueda presuponer algo de este tipo también en el caso de LevílMateo, citado como seguidor de Jesús (cf. Mc 2,13-17; Lc 5,27-32; Mt 9). En el caso del evangelista, es mucho más probable que se tratara de un pequeño recaudador de impuestos. Pero dado que también estos, como, por ejemplo, todos los soldados, estaban exclusivamente al servicio de los estratos dominantes, debemos situarlos en el límite inferior del grupo constituido por las personas del séquito. Como es obvio, los soldados del ejército mercenario herodiano sólo en rara ocasión debían de ser judíos. En el grupo de los *retainers* -si no también en el estrato superior- situamos, por último, a los grandes comerciantes y a los comerciantes con

28 Cf., al respecto, BILLERBECK 31961 Il, 217s; MICHEL 1954, 151s5. Cf. también Rom 16,23 y, más adelante, pp. 515ss.

29 KUHLI 21992a, 1219s (con tácita supresión de las abreviaturas); cf. también, más arriba, p. 101, el ejemplo del administrador Arión.

30 A este respecto, cf. asimismo, más adelante, pp. 515ss.

31 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 571. Cf. FREYNE 1980, 198; FIENSY 1991, 163.

32 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 287.

33 Cf. HERRENBRÜCK 1990, 211 ss.

el exterior (*emporos*)[34], que, a diferencia de los pequeños comerciantes o de los merceros y los vendedores ambulantes *(kapelos),* podían poseer también grandes patrimonios y que, en virtud de la estructura de su comercio, debían mantener, por necesidad, estrechas relaciones con el estrato dominante[35].

2.1.1. *Propiedades rústicas e inmuebles del estrato superior*

La pertenencia a la casa reinante o al estrato superior significaba, además de la participación en el poder, la riqueza y, sobre todo, la posesión de tierras. De este modo, Herodes y sus sucesores no sólo poseyeron personalmente muchas tierras, sino que también regalaron gran cantidad de ellas a sus funcionarios y protegidos[36]. También las mujeres de la casa reinante poseían tierras e incluso pueblos enteros[37]. Por último, se habla asimismo de notables posesiones de tierra respecto a los miembros de la aristocracia sacerdotal. Es probable que estas últimas se encontraran en las proximidades de Jerusalén[38].

La riqueza de los herodianos se expresaba además en forma de construcciones. El mismo Herodes hizo transformar «la mayor parte de las fortalezas asmoneas del desierto en lujosas residencias»[39]. Las principales fueron Maqueronte, Masada, Kypros y Alexandreion, mientras que el Herodion fue enteramente proyectado y construido por Herodes, que lo destinó a ser su sepultura. Además de esto, la casa reinante tenía otros palacios monumentales y lujosas residencias, por ejemplo en Jerusalén y en Jericó. En este punto, el desarrollo arqueológicamente documentable de Jericó refleja de manera impresionante el ascenso de Herodes, de hombre del séquito asmoneo a soberano único y absoluto[40]. No tan fastuosas como las residencias herodianas eran las casas, recientemente sacadas a la luz, de los miembros del estrato superior de Jerusalén; con todo, también estas atestiguan el gran bienestar de *sus* propietarios[41].

34 Cf. Mt 13,45 (comerciante de perlas); Ap 18,3 (citados inmediatamente después del rey).

35 Cf. BEN-DAVID 1974, 192.

36 Cf., a este respecto, FIENSY 1991. Tolomeo, por ejemplo, poseía tierras en Samaría y, probablemente, también en Arus (cf., más arriba, p. 158).

37 Cf., por ejemplo, los datos correspondientes a Berenice y Agripa II en FLAVIO JOSEFO, *Vita* 119; ID., *Bell.* 2, 595.

38 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 422; *mTaan* IV, 5; *EkhaR* II (a este respecto, FIENSY 1991, 36s.159).

39 KUHNEN 1990, 144.

40 Para Jericó, cf. KUHNEN 1990, 167; NETZER 1989.

41 Cf. AVIGAD 1984. El Talmud habla de la riqueza, incluso legendaria, del sacerdote Elcazar ben Harson (*jTaan* IV, 69 a; *bYom* 35b); cf. GOODMAN 1987,55; STERN 1(1974ss), 33; FIENSY 1991, 36s.

2.1.2. *El prestigio entre la población judía*

La brutal política de Herodes y, en particular, la de su dinastía hicieron, ciertamente, que la casa reinante, así como las familias y personas del séquito del estrato superior de ella dependientes, gozaran de poco o ningún prestigio entre el pueblo[42]. Esto tuvo consecuencias sobre todo en la provincia de Judea, dado que, tras la deposición de Arquelao, los romanos no pudieron apoyarse en ninguna elite reconocida como tal por el pueblo. De este modo, se volvió a confiar una cierta responsabilidad al sumo sacerdote y al sanedrín, aunque ya el primer sumo sacerdote, Yoazar, se hizo insoportable a causa de su participación en el censo. También sus sucesores fueron, en general, simples marionetas en manos de los romanos, y fueron tratados en consecuencia. Así, con ocasión de un conflicto judeo-samaritano, el gobernador de Siria, Umidio Cuadrato, arrestó al sumo sacerdote en funciones, a otros miembros de la aristocracia sacerdotal y al capitán del templo, llevándolos encadenados a Roma[43]. Goodman piensa incluso que debemos ver precisamente en la debilidad y en la quiebra de la aristocracia judía una de las causas de los continuos desórdenes y, en última instancia, de la guerra suicida contra Roma. La pérdida de autoridad que iba unida a todo esto debió de desempeñar también su papel en la gestión de la vida religiosa en la tierra de Israel[44].

2.2. *El estrato inferior*

Hemos situado en este estrato a todos los que no formaban parte del poder ni participaban en los privilegios del estrato dominante, ni pertenecían al grupo de las personas que estaban a su servicio. Se trata, sobre todo, de los agricultores (y, en Galilea, también los pescadores), a continuación, todavía en el sector agrícola, los trabajadores de la tierra o los arrendatarios *(georgos)*, los jornaleros *(misthios)* y los trabajadores asalariados, los siervos por deudas y los esclavos, y, además, especialmente en las ciudades, los artesanos, los pequeños comerciantes y los pequeños industriales. A este estrato pertenecían asimismo, y precisamente en su límite inferior, es decir, a veces por debajo del mínimo vital, los mendigos, las prostitutas, los pastores y los bandoleros[45].

42 Sólo Agripa I, que descendía de noble estirpe a través de su abuela Mariamme, fue en cierto modo la excepción.

43 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 243; ID., *Ant.* 20, 231.

44 GOODMAN 1987.

45 Por consiguiente, los grupos de los impuros y los rebajados de categoría, así como los «inútiles/superfluos» en la terminología de LENSKI 1977.

2.2.1. Relativo bienestar y pobreza

Algunos de los miembros del estrato inferior podían alcanzar también un relativo bienestar. Eso es, en todo caso, lo que se deduce de testimonios arqueológicos como, por ejemplo, los monumentos funerarios de artesanos que trabajaban en la construcción del templo de Jerusalén[46]. Como es natural, no podemos incluir a todos los artesanos de la construcción en el grupo de los miembros relativamente acomodados del estrato inferior. También hay que incluir entre ellos, y no en el estrato superior o en el grupo de los *retainers,* a ese tipo de «hombre rico» que encontramos en las parábolas lucanas (cf. Lc 12,16-21; 16,1-8.19-31). Aquí se trata, con toda claridad, sólo de agricultores libres que gozaban de un relativo bienestar (cf. también Lc 15,11-32)[47]. Quizás tengamos que citar también aquí a los «amos» *(oikodespotes)* que aparecen en las parábolas de Mateo (cf. Mt 13,24-30; 20,1-16). En todo caso, no debemos considerar como muy elevado el número de estos miembros del estrato inferior con más recursos: la inmensa mayoría de la población debía de ser pobre y, a menudo, no debía de andar lejos de la condición de auténticos mendigos. Esto vale ya para los pequeños agricultores y pescadores, los cuales, como ha calculado Ben-David, no conseguían producir, por lo general, ni aquello que necesitaban para mantener sus familias[48]. En efecto, admitiendo que los cálculos de Ben-David sean, más o menos, exactos, un agricultor libre de Palestina debía de tener, por lo menos, una superficie de tierra de 8-10 hectáreas para asegurar el mínimo vital a una familia de siete personas[49]. Ahora bien, no cabe duda de que sólo muy pocos debían de contar con una extensión semejante, por lo que la mayoría difícilmente podía vivir por encima del mínimo vital. La pobreza y la indigencia golpeaban en particular, en el estrato inferior, a las mujeres solas (viudas) y a los niños. No es casualidad que los Evangelios recomienden de manera especial acoger con generosidad a los niños, probablemente huérfanos o expósitos (cf. Mc 9,33-37 y par.; 10,13-16)[50].

2.2.2. Problemas relacionados con las deudas

El abismo existente entre pobres y ricos aparece con claridad en la problemática relacionada con las deudas. Se ha dicho con toda justicia que en esa problemática «aparece una contradicción fundamental de la sociedad»[51].

46 Cf. FIENSY 1991, 164.
47 Cf., al respecto, POHLMANN 1993, 183ss.
48 Cf. BEN-DAVID 1974, 291ss.
49 Cf., más arriba, pp. 118ss.
50 Cf. W. STEGEMANN 1980, 114ss.
51 CRÜSEMANN 1992a, 94; cf. KESSLER 1989.

Sus causas se encuentran, como hemos recordado con frecuencia, en el acaparamiento de la tierra por parte del estrato dominante y en el pesado fardo de los impuestos. No es casual que encontremos indicaciones relativas a la problemática de las deudas especialmente en Flavio Josefo, en los Evangelios sinópticos[52] y en la Misná.

Es muy impresionante, sobre todo, la parábola del siervo despiadado de Mt 18,23-35[53]. Naturalmente, la deuda de 10.000 talentos (= ¡60 millones de denarios!) que se indica, en primer lugar, en la parábola era enormemente elevada y, de todos modos, impensable entre personas privadas, aunque conocemos patrimonios privados de estas proporciones (e incluso superiores, especialmente en las casas reinantes). Deudas tan elevadas o incluso superiores sólo debieron de existir en relación con resarcimientos de gastos bélicos; por consiguiente, sólo en forma de tributos que debían ser pagados por parte de los soberanos o de los pueblos sometidos, así como en las subastas para adjudicar la contrata de *los* impuestos en las provineias[54]. Por eso se ha emitido la hipótesis de que la parábola debe ser comprendida sobre el fondo de estas contratas de impuestos. En ese caso, tendría en su base la idea helenística según la cual toda la tierra pertenece al rey (<<tierra del rey»)55. El «esclavo» de la parábola que debe los 10.000 talentos podría ser entonces un contratista de impuestos, como los tobíades, aunque también algún otro representante altamente situado de alguna provincia[56], de todos modos es difícil que se tratara de un gran terrateniente particular o incluso de un pequeño contratista de impuestos[57]. En favor de esta tesis juega también la situación presupuesta del «rey que quiete hacer las cuentas con sus siervos» (Mt *18,23s)58*. Por el contrario, no eran raras en absoluto las deudas de 100 denarios, como se dice en la segunda escena de la parábola. «En este ámbito se movía la inmensa mayor parte de las deudas antiguas»59.

2.2.3. *Disposiciones contra los deudores*

El abanico de disposiciones que los acreedores podían tomar contra los deudores morosos o insolventes era muy amplio[60]. Iba desde la remisión de la deuda, que antes del *probol* de Hil1el[61] era obligatoria en el año sabático y

52 C(Mt 5,25s / Le 12,57-59; Mt 5,40; Mt 5,42 / Le 6,35; Lc 4,18; Lc 16,1-8; Mt 6,12; Mt 18,23-35.

53 Cf., a este respecto, sobre todo 5UGRANYES DE FRANCH 1946, 32ss; LEUTZSCH 1992; B. WEBER 1993.

54 Cf. LEUTZSCH 1992, 113ss.

55 Cf. sólo LEUTZSCH 1992, 121s. y B. WEBER 1993, 165.

56 Cf. J. JEREMIAS 91977, 208; 5PICQ 1961,55; DERRETT 1965, 8. Eso no significa, necesariamente, que la patábola no refleje situaciones palestinenses.

57 Piensa de manera difetente YODER 1981, 62s; B. WEBER 1993, 166s.

58 En favor de esto podría estar también la remisión total de la deuda y quizás la designación de la deuda como *daneion* en Mt 18,27.

59 LEUTZSCH 1992, 120.

60 Cf. LEUTZSCH 1992, 10855.

61 C(más arriba, p. 160.

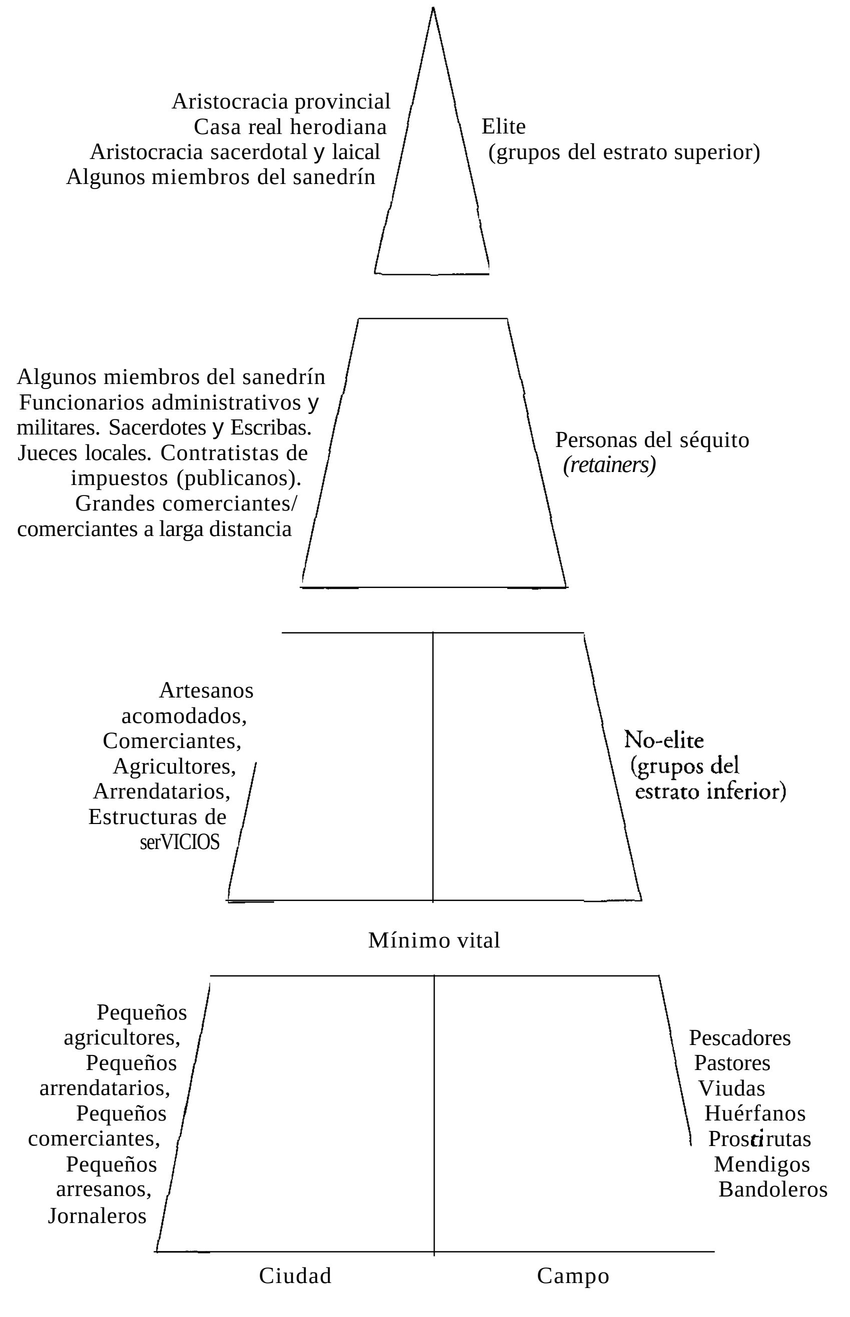


FIG. 4. *Pirdmide social 2: estratificación social de la sociedad judía en la tierra de Israel (sin grupos religiosos).*

en el año jubilar, pero que podía tener lugar asimismo en otros momentos, • en especial con ocasión de un cambio de dominación[62], a la reducción y prórroga[63], al cobro de la deuda por medio de la detención por deuda pública y privada (cf. Mt *5,25s* / Lc *12,57ss;* Mt 18,30)64, el secuestro[65], o la esclavitud por deudas[66], en las que estaban implicados sobre todo los hijos y las mujeres del deudor (cf. Mt 18,25). Se discute si la esclavitud por deudas existió también en]udea[67], pero, además de nuestro texto y de Mt *5,25s* / Lc *12,57ss,* también Flavio]osef0[68] y los textos rabínicos hacen pensar que existía; sin embargo, parece ser que los esenios la rechazaron[69]. Las disposiciones constrictivas de los acreedores podían incluir, por un lado, hasta la constricción física, como la flagelación del deudor (cf. Mt 18,28[70]) o la tortura (cf. Mt 18,34), y, por otro, podían extenderse también a parientes, vecinos y amigos?l. El medio que empleaba el acreedor, o hasta el mismo hecho de intervenir o no, dependía, y no en última instancia, de la posición social del deudor. Al respecto, el recurso a las disposiciones constrictivas debió de ser más usual en el caso de deudas entre un pobre y un acreedor rico, que, por ejemplo, en el caso de una deuda entre miembros del mismo rango y de parecido patrimonio del estrato superior. «Pero los gobernadores romanos de las provincias no se negaban a recurrir, llegado el caso, a semejantes disposiciones para hacer que los *honoratiores* de las ciudades hicieran frente a sus deudas»72. Los instrumentos jurídicos a los que podían recurrir los deudores cuando llegaba la «rendición de cuentas» (cf. también Lc *16,lss)* y no podían pagar la deuda, eran limitados. Además de suplicar la obtención de una prórroga o incluso la remisión de la deuda, era posible impedir que se procediera haciendo intervenir a una persona o una instancia superior (cf. Mt 18,31). Si ello no era posible, la única vía de salida era la huida o el suicidio. No es casualidad, en relación con las insurrecciones, que se mencionen los incendios o las destrucciones de los archivos de deudas.

62 Cf. KLOFT 1976, 120ss. En esta remisión de la deuda se piensa también, probablemente, en el anuncio de la liberación de los prisioneros de Lc 4,1S (Jr 61,1s); cf. la condonación de Arquelao en FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 17, S,4.

63 Cf. *Testlob.* 11,10.

64 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2,273. Cf. asimismo LEUTZSCH 1992, 120.

65 En Mt 5,25s / Lc 12,57ss se presupone un proceso por secuestro; además, *CD* 10,1S, donde se prohíbe el secuestro en día de sábado.

66 Cf., al respecto, KIpPENBERG 1991, 141ss.167ss.33Sss.

67 Cf. J. JEREMIAS 1977[9], 179.209.

68 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 16, 1ss.

69 Cf. FILÓN, *«quod omnis probus liber sit» 79.*

70 La flagelación de un deudor está atestiguada también en *mBB* X, S.

71 «En la antigüedad imperial los recaudadores de impuestos recurrían en ocasiones a esta práctica, cuando era imposible encontrar al deudor (por ejemplo, FILÓN, *SpecLeg* 3, 159)»: LEUTzscH 1992, 110; cf. también SUGRANYES DE FRANCH 1946, 62s.

72 LEUTZSCH 1992, 122.

El pluralismo religioso en tierras de Israel durante la época helenístico-romana

Características fundamentales

La religión del judaísmo postexílico en la tierra de Israel se caracterizaba, como sucedía de manera habitual en la Antigüedad, por su inserción en la sociedad y en sus antagonismos. No existía una frontera clara entre los sectores religiosos y laicos de la vida. Así como la época previa al exilio, en la tierra de Israel, se caracterizaba por su «monocentrismo», la situación que siguió al exilio estuvo marcada por «el multicentrismo, la heterogeneidad y la multiplicidad socio-religiosa»[1]. Esta dinámica encontró una clara expresión en el cisma samaritano, que condujo, en tiempos de Alejandro Magno, a la formación de una entidad religiosa y social samaritana más o menos autónoma[2]. Pero ya antes y después de la solución del conflicto judeo-samaritano intervinieron también otras concepciones y corrientes divergentes que produjeron, a veces, reagrupaciones específicas.

A pesar de su amplio pluralismo, el judaísmo de la época correspondiente al segundo templo continuó estando marcado, como es natural, por todo un conjunto de características e instituciones permanentes, que echaban sus raíces en la época anterior al exilio y en sus tradiciones. De estas raíces formaba parte, sobre todo, el *monoteísmo,* que, tras el fracaso de la helenización, representó un indiscutible rasgo distintivo de la religiosidad judía y atrajo sobre los hebreos, desde el exterior, la acusación de ateísmo. De ellas formaba parte, además, la *fe en la elección del pueblo y de la tierra de Israel* como su heredad. Esta interdependencia entre el Dios de Israel y la tierra de Israel encontró su regla en la *Torá* con sus preceptos, que informaban toda la vida, y con sus rasgos distintivos generadores de identidad, como el sabbat, el calendario de fiestas y, en él, especialmente las tres fies-

[1] TALMON 1988, 116.
[2] Cf., al respecto, sólo GRABBE 1992, 502ss.

tas de peregrinación al templo *(Pesach, Shavuot, Sukkot)* y el día de la expiación, la circuncisión, que incluían preceptos sobre los impuestos, así como sobre los alimentos y sobre la pureza ritual. Desde el punto de vista institucional, la religión judía se basaba, en el período helenístico-romano, especialmente en el *templo* de Jerusalén. A todo esto vinieron a añadirse, aunque, por lo que respecta a la tierra de Israel, en un segundo momento y no con la misma importancia que en la diáspora, las *sinagogas.* Por último, la vida cotidiana se caracterizaba por los usos y costumbres religiosos de las *familias* y por su piedad centrada en la Torá. El pluralismo religioso no afectó a la validez del monoteísmo, ni a la fe en la elección, ni a la Torá, ni a las instituciones en cuanto tales, pero sí afectó a las distintas posiciones respecto a ellos. Estas posiciones, a su vez, encontraron su expresión en distintos modos de subrayar la tradición religiosa y la explicación de la Torá.

Grupos, corrientes fundamentales y movimientos carismdticos

Cuando tomamos en consideración los desarrollos religiosos que tuvieron lugar en la tierra de Israel durante la época helenístico-romana, también en el marco de la historia social del pueblo judío, nos damos cuenta enseguida de que el elemento específico de esta época son determinados *grupos* (<<partidos»), como los fariseos, los esenios o los saduceos, y ciertas *corrientes de fondo.* A esto se añade, sobre todo en la época romano-herodiana, un conjunto de *movimientos carismdticos.* Todo considerado, aquí deberían superponerse las tendencias a la delimitación, en vistas a la preservación de la identidad y a la renovación religiosa de la sociedad judía con las tendencias a la superación de sus crisis[3].

Con respecto a las que hemos llamado corrientes de fondo debemos recordar, además de la creciente concentración sobre el estudio de la Torá, por un lado, la formación de concepciones apocalípticas y esotérico-místicas y mesiánicas, y, por otro, los esfuerzos destinados a santificar la vida mediante una estricta observancia de las prescripciones de la pureza ritual, en particular, llegando incluso a propias y verdaderas concepciones de vida ascética. Estas corrientes de fondo presentan un cierto valor general. Han influido, en efecto, en grupos muy diferentes como el de los fariseos y el de los esenios, así como en diferentes movimientos de rebelión o de resistencia social-revolucionaria y movimientos más pequeños de naturaleza carismático-ascética o mesiánico-profética, entre los que hemos de incluir también al de Juan el Bautista y también al de Jesús de Nazaret.

[3] Cf., al respecto, GOODMAN 1987, *7655.*

Sin embargo, ni estos movimientos ni los grupos se resuelven simplemente en una adaptación selectiva de las corrientes de fondo. Representan más bien una respuesta, al mismo tiempo específica y original, a la crisis de la sociedad judía. Sobre la base de la ya recordada inserción de la religión en los antagonismos socio-económicos, dependen también, sin poder ser reducidos a este, **del** estrato social en que surgen. Esto hace que varíe también su carácter religioso-político. Así, tenemos reacciones religiosas contra la destrucción de la sociedad judía por parte de las estructuras de dominación paganas y semipaganas que son sólo más o menos indirectas o de naturaleza prepolítica. Ahora bien, en la época helenístico-romana tenemos también concepciones religioso-políticas más conscientes y determinadas. Estas diferencias reflejan asimismo la especificidad de las antiguas sociedades, en las cuales la participación en el poder dependía de la pertenencia a los estratos dominantes y al grupo de la gente del séquito. Sin embargo, tanto las unas como las otras indican el potencial religioso, preservador de la identidad, que la dominación impuesta era capaz de movilizar y expresar en el pueblo judío, incluso prescindiendo de las grandes rebeliones macabeas y antirromanas, y de otras acciones socio-revolucionarias ocasionales más reducidas. Como es natural, estos fenómenos dan fe también de un fraccionamiento, de proporciones absolutamente inéditas, en la sociedad mayoritaria judía. La profunda crisis que esta época representó para el judaísmo en la tierra de Israel se manifiesta ya en el hecho de que una parte influyente del estrato superior judío, como era la de los saduceos, fuera considerada por la tradición simplemente como una fracción dotada de una concepción religiosa propia.

En las páginas que siguen vamos a presentar, en primer lugar, las instituciones religiosas importantes: templo, sinagoga, familia (sección 1). A continuación, intentaremos interpretar algunas de las corrientes de fondo, que habíamos recordado, como un reflejo de la crisis de la sociedad judía durante la época helenístico-romana (sección 2). La mirada general que vamos a proyectar, a renglón seguido, sobre los grupos mostrará con claridad que, desde el punto de vista socio-histórico, se trata aquí de fenómenos del estrato superior y del grupo de los *retainers* (sección 3). Los movimientos carismáticos de la época herodiano-romana, por el contrario, surgieron, desde el punto de vista histórico, como veremos inmediatamente después, esencialmente en el estrato inferior (sección 4). Los movimientos de resistencia social-revolucionaria y los grupos de rebelión antirromana, de los que nos ocuparemos aquí al final, se superponen en parte con los movimientos carismáticos, pero se distinguen de ellos a causa de su específico carácter de protesta (sección 5). A la presentación de los inicios del movimiento de Jesús en la tierra de Israel, que debería formar parte de este capítulo, le consagraremos, por motivos prácticos, un capítulo aparte (el séptimo).

1. Instituciones religiosas: templo, sinagoga y familia

1.1. El templo

Para el judaísmo de la época helenístico-romana la importancia del *templo* no se ha de valorar sólo como lugar de la presencia divina y centro de la identidad nacional y religiosa[4]. A diferencia del primer templo, el segundo era «no sólo el único lugar del culto sacrificial, sino también el centro de la vida del pueblo en todos sus aspectos, tanto político-poblacionales como religioso-sociales»5. También para el judaísmo de la diáspora, ligado a él por el pago de la tasa del templo y por su participación personal en las fiestas de peregrinación, representaba el templo el centro nacional y cultual.

Esta concentración religiosa sobre el templo corresponde a su importancia social y política, así como, en parte, económica. En el centro figuraba, como es evidente, el servicio del templ06, es decir, el culto sacrificial. Aunque poseía un elevado significado simbólico, cósmico-mítico e histórico-salvífico?, su núcleo irrenunciable era siempre, precisamente, la ejecución material del sacrificio. El culto en sentido propio era el culto sacrificial del sumo sacerdote, que oficiaba sólo en las solemnidades importantes -sobre todo el día de la expiación en el santo de los santos- y, de manera ocasional, los días de sábado, y, en particular, el de los sacerdotes, que eran los responsables del sacrificio cotidiano, del sacrificio festivo y de los sacrificios privados. Los levitas, que acompañaban el culto ocupándose de la música y del canto sobre las gradas de los atrios, aunque también hacían las veces de guardianes de las puertas, además de encargarse de la limpieza del templo, desarrollaban una función subordinada. Los sacerdotes estaban divididos en 24 clases (hebreo: *mishmara;* griego: *patria*[8] o *ephemería*[9]; fracción de unidad se dice en griego *phyle*[10]). Cada una de ellas se encargaba, por turnos de dos veces al año, del servicio durante una semana y, además, del de los días festivos. Con este fin, la mayoría de ellos se desplazaba a Jerusalén desde sus residencias y pueblos esparcidos por el país, donde vivían normalmente, haciendo las veces de jueces, maestros de la Torá o escritores. A ellos se unía una representación de levitas y laicos (hebreo: *naamadot),* de suerte que todo el pueblo participaba de continuo -al menos de manera simbólica- en el culto del templo.

4 Cf., al respecto, SAFRAI '1980, 55ss; 1976, 865ss; 1981; MAIER 1973, 371-390; ELBOGEN 31931; BACHMANN 1980, 17255; SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 237ss.

s SAFRAI '1980, 55.

6 El culto, en el verdadero sentido del término, es el culto del templo: cf. Rom 9,4.

? Cf. MAIER 1973, 38355; GRABBE 1992, 5395.

8 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 7, 366.

9 Cf. Lc 1,5.8.

10 FLAVIO JOSEFO, *Vita 2.*

Lo normal era sacrificar dos veces al día: por la mañana (hebreo: *shaharit)* y por la tarde o por la noche (hebreo: *mincha).* Estos sacrificios *tamid,* consistentes en la inmolación de un cordero y de otras ofrendas en el altar de los holocaustos del atrio de los sacerdotes, iban acompañados de ofrendas de incienso en el (hebreo) *hechal* (cf. Lc 1,8ss), una larga pieza situada delante del santo de los santos (hebreo: *debir).* En los días de sabbat, de novilunio y en los días festivos se realizaban también otras ofrendas (hebreo: *musaj)* como conclusión del sacrificio de la mañana. Se habla asimismo de una ofrenda llevada por gente no judía, cuyo rechazo fue la chispa que dio comienzo a la gran rebelión antirromana[11].

Para ser sacerdote o levita era preciso descender de una familia sacerdotal o levítica. En la época romana, también formaba parte del personal del templo el «prefecto del templo»[12] (hebreo: *sagan;* griego: *strategos [tou hierou]),* que iba inmediatamente después del sumo sacerdote, de quien era sustituto, «los criados del templo» *(hyperetai)*[13], que realizaban determinadas funciones relacionadas con la seguridad, y los funcionarios del tesoro del templo[14].

Como es natural, el recinto del templo no era sólo el centro del culto, sino también un lugar donde se aprendía y se enseñaba, se oraba y se celebraban las asambleas litúrgicas. Los tiempos de la oración seguían a los de los sacrificios (cf. Hch 3,1: *tamid* vespertino; Hch 2,15: ¿*tamid* matutino? Las oraciones con la recitación del *Š^{e}ma* («Escucha, Israel...») o las lecturas de la Torá iban unidas, en la medida en que era posible, a los sacrificios cotidianos. Dentro del recinto del templo es probable que hubiera una escuela y una sinagoga[15]. Así, según el evangelio de Lucas, también Jesús enseñó en el recinto del templo (Lc 2,41-52; 19,47; 20,1)[16]; y, según el Talmud, «se cuenta del rabi Yocanan ben Zakkay que estaba sentado todo el día a la sombra del templo y enseñaba»[17]. Existen, además, toda una serie de indicios que permiten considerar que en el recinto del templo se conservaban y copiaban libros. Según Flavio Josefa, con ocasión del

11 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 408-421.

12 En la época helenística había un «capitán del templo»; según SAFRAI (1976, 875ss), este podría identificarse con el «prefecto del templo» mencionado en las fuentes talmúdicas.

13 Cf. Mc 15,54 y par.; Jn 18,3.9.22; Hch 4,1; 5,24-26; FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 294. Según Lc 22,4.52, había *strategoi tou hierou* («guardias del templo»); cf., al respecto, SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 278ss.

14 Cf., al respecto, SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 279ss.

15 Cf. *bYom* 13b; pero cf. HOENIG 1979.

16 Según Hch 3,11 ss, también Pedro predicó en el atrio de Salomón (que se encontraba fuera del recinto del templo).

17 Talmud, *bPess* 26a.

saqueo del templo se trasladaron rollos[18] y, sobre todo, la «ley» (rollo de la Torá-Pentateuco) junto con otros utensilios[19]. Por lo que respecta a la «ley», podría tratarse del «libro del atrio del templo», en el que leía, según la Misná, el sumo sacerdote en el día de la expiación, y modelo sobre el que se corregían las copias de los rollos de la Torá[20]. Pero en el recinto del templo se conservaban también otros libros, incluidos los extrabíblicos[21].

1.2. Sinagogas

Gracias a las inscripciones griegas se puede documentar la existencia de *sinagogas*[22] en la diáspora ya en la segunda mitad del siglo III a.C.[23] Los testimonios más antiguos, en la tierra de Israel, son la inscripción de Teodoto en Jerusalén y los descubrimientos arqueológicos de Gamla, Herodion y Masada, que remontan a la mitad del siglo I d.C.[24] Por eso se ha emitido la hipótesis de que las sinagogas surgieron en la tierra de Israel más bien tarde, posiblemente sólo en la época posmacabea[25]. En Flavio Josefo, en el Nuevo Testamento y, a continuación, también en la Misná se encuentran numerosas alusiones a sinagogas situadas en Jerusalén y en la tierra de Israel. En particular, en Tiberíades, Dor, Cesarea (Marítima), Nazaret y Cafarnaúm. Pero, a diferencia de la diáspora, el número de las sinagogas situadas en Palestina antes del año 70 d.C. debió de haber sido más bien reducido. Las raíces de las sinagogas no hemos de buscarlas en el exilio de Babilonia, como se sostiene a menudo, sino en una institución postexílica, «que debía encargarse de funciones públicas de las que también formaban parte las funciones religiosas. Sólo hacia finales del segundo templo, y sobre todo después de su destrucción, creció de manera progresiva la importancia de las funciones cultuales»26. Ahora bien, ya la inscripción de Teodoto muestra que las sinagogas asumían también otras funciones y, por otra parte, habría que mostrarse más bien prudentes cuando se trata de asociar el adjetivo «cultual» con la función fundamental de las sinagogas en

18 FLAVIO JOSEFO, *Vita 418*.

19 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 150.162.

20 Cf. Misná, *mKel* XV, 6; *mMQ* I1I, 4; *jSan* I1, 20e.

21 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 3,38; 4, 303; 5, 61; ID., *Ap.* 1,33.

22 Cf. LIFSHITZ 1967; HRUBY 1971; HENGEL 1971,157-184; SAFRAI 1976,908-944; HÜTTENMEISTER-REEG 1997; HÜTTENMEISTER 1973; LEVINE (ed.) 1981; SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 417ss.

23 Cf., al respecto, LIFSHITZ 1967, n. 92 (Schedia en Alejandría), n. 99 (Arsinoe/Fayyum).

24 Cf., al respecto, HÜTTENMEISTER-REEG 1977, 192-195.525.173s.314s; GUTMAN 1981, 30-41.

25 Cf. GRABBE 1992, 54s.

26 HÜTTENMEISTER 1993,164.

la tierra de Israel. Esta prudencia la sugiere asimismo el término griego *synagoge,* usado principalmente en Palestina, que puede indicar tanto la «reunión» o la «comunidad», como el edificio en que tiene lugar la reunión. En la diáspora, el término griego que se usa de manera habitual para referirse a la sinagoga es, en cambio, *proseuche* (lugar de oración)2?

Como demuestra con claridad la inscripción griega de Teodoto, las sinagogas servían, en la tierra de Israel, tanto para la lectura pública de la Torá y la enseñanza de los mandamientos, como para la instrucción de los niños, así como para recibir, en locales particulares, a los forasteros, sobre todo, probablemente, a peregrinos judíos procedentes de la diáspora. Por otra parte, pudieron ser utilizadas, también en Palestina, como centros de reunión local en circunstancias particulares[28]; por consiguiente, en cierto modo, como ayuntamiento y, quizás, también como lugar de custodia de distintos bienes comunitarios. No es posible afirmar con certeza si fueron también o no, como en la diáspora, lugares donde se rezaba, se comía juntos y se pronunciaban las sentencias judiciales.

Un componente del «culto»-del-sabbat[29] (Hch 15,21) sinagogal, que se convirtió, ciertamente muy pronto, en semanal, fue, desde el principio, la lectura de la Torá -probablemente seguida de la traducción al arameo *(targum)* y, en ocasiones, quizás también al griego- y su explicación[30]. Lc 4,17 conoce también ya la *haftard,* la lectura profética (cf. asimismo 2 Mac 15,9). No es seguro que también la oración formara parte de la liturgia desde el comienzo. Pero ya Flavio Josefo[31] aludía a la recitación del *Shema* (con bendiciones conclusivas); también la presupone la Misná. Es posible que ya antes de la destrucción del templo se recitaran en las sinagogas otras oraciones, por ejemplo: la Oración de las dieciocho bendiciones (hebreo: *tefilld, amidd),* la Oración de las siete peticiones, así como fragmentos adaptados de la liturgia del templo (bendición sacerdotal, *hallel* y *hoshanot).*

Las sinagogas fueron construidas a menudo gracias a las ofrendas de personas acomodadas, como muestra asimismo la inscripción de Teodoto. No es seguro que también en la tierra de Israel se distinguieran en esto como donantes los temerosos de Dios (cf. Lc 7,1-7). Las funciones administrativas eran ejercidas por el presidente de la sinagoga (hebreo: *rosh hakenesset; archísynagogos;* cf. la inscripción de Teodoto; Mc 5,22.35s.38; Lc 8,49; 13,14). En Lc 4,20 se recuerda también a un criado de la sinagoga *(hyperetes).*

27 Cf. HENGEL 1971; HÜTTENMEISTER 1993.
28 Para Tiberíades, cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 276s.
29 Cf. P. SCHAFER 1973, 391-413.
30 Cf. FILON, *«quodomnis probus libersit»* 12,81s; *Somo* II, 18,127; *VitMos.* II, 27, 215s; *LegGai* 23,127 et passim; FLAVIO JOSEFO, *Ap.* 11, 175; Lc 4,15ss; 6,6; Hch 15,21 et passim; Jn 6,59; 1H,20.
31 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 4, 212.

1.3. La familia

Se olvida con frecuencia la importancia que tienen las *familias* y, en consecuencia, el carácter cotidiano de la vida religiosa para el judaísm0[32]. En realidad, las familias desempeñaron un papel decisivo en el campo de la socialización religiosa en la época helenístico-romana. La vida cotidiana estaba determinada de muchos modos por la Torá y por sus preceptos. Estos caracterizaban las relaciones sociales, el ritmo de la vida cotidiana, el sabbat y las fiestas, así como las diferentes ocupaciones. La conciencia de la identidad judía se vio reforzada, especialmente, por la estructuración religiosa del tiempo, por las oraciones cotidianas, por el estudio de la Torá y, no en menor medida, por las prescripciones correspondientes a la pureza ritual y a los alimentos, así como por la estrategia matrimonial endógama[33]. Las familias tuvieron también una importancia particular en virtud de la pérdida de autoridad por parte del estrato superior judío como consecuencia de su amalgama con las potencias dominante y su estilo de vida fastuoso y, no rara vez, desdeñoso con respecto a la cultura hebrea. Así, no fue probablemente producto de la casualidad la formación, ya al comienzo de la época helenística, de una «devoción a la Torá» ligada a la persona, una devoción cuya manifestación más antigua se encuentra en los Salmos 1, 19 Y 119[34]. Como no podía ser de otro modo, tampoco las tradicionales estructuras familiares judías estuvieron a cubierto de las tensiones socio-económicas y políticas. Goodman considera que es posible establecer una disolución de las grandes familias tradicionales, sobre la base de los testimonios arqueológicos que nos brindan los usos funerarios[35].

2. Corrientes religiosas fUndamentales en la época helenístico-romana

2.1. Pureza ritual y ascesis como delimitación de fronteras

Desde el punto de vista de la antropología cultural, «las prescripciones relativas a la pureza ritual constituyen una especie de redecilla que rodea todos los aspectos de la sociedad». Hacia el exterior, sirve de delimitación de las fronteras y, en el interior, para la «conservación de la totalidad o plenitud del cuerpo social», así como el individual%. Las concepciones de la

[32] Cf., a este respecto, sobre todo SAFRAI 1976,728-792.793-833.
[33] Cf. MALINA 1993, *114ss.*
[34] Cf. AMIR 1985,1-34; ALBERTZ 1992, 623ss.
[35] Cf. GOODMAN 1987, 68s.
[36] MALINA 1993, 153.

pureza individual y social se condicionan recíprocamente. Ambas tenían una importancia particular de cara a la conservación de la identidad, sobre todo en los lugares donde eran minoría los judíos y estaban expuestos a las fuertes presiones asimiladoras de las sociedades mayoritarias; por consiguiente, en la diáspora. Sin embargo, también en Palestina se daban frecuentes ocasiones que impulsaban a ostentar la propia santidad. Por un lado, había regiones en las que los no judíos constituían una parte relevante, aunque no elevada, de la población; por otro, existía un notable impulso hacia la delimitación preservadora de la identidad a causa de la dominación extranjera casi continua, con sus estructuras de gobierno paganas o semipaganas. No es, a buen seguro, fruto de la casualidad que las discusiones sobre los preceptos correspondientes a la pureza ritual y a los alimentos asuman una notable importancia también en el Nuevo Testamento y, especialmente, en la Misná[37], y resulten incluso decisivas para los fariseos y los esenios. La vida cotidiana de la mayoría de los judíos estaba profundamente influenciada por ellas, como atestigua en particular Flavio Josef0[38] y también Lc 2,22s.39. Lo demuestran asimismo los descubrimientos arqueológicos, con sus numerosos baños de purificación ritual (hebreo: *mikvaot)*. Es posible que ya se practicaran en gran medida las abluciones diarias de antes y/o después de las comidas o en el momento de la oración *(cE.* Mc 7,2s y par.; Jn 2,9s)39. A esto se añadían ritos de purificación que se volvían necesarios de manera ocasional (por ejemplo, después de los funerales, los partos, los contactos con cosas inmundas) o de manera más frecuente (como, por ejemplo, después de las menstruaciones o las relaciones sexuales). Pero fue, sobre todo, la preocupación por los alimentos *kosher* la que debió asumir una importancia más o menos grande en la vida cotidiana del pueblo hebreo. El grado de observación era, claro está, diferente y dependía asimismo de que se fuera sacerdote, levita o simple israelita. Existen, además, claros indicios que permiten afirmar que los esenios y los fariseos se tomaban mayoritariamente más en serio evitar la impureza ritual que los otros sectores judíos. Con todo, parece que no existió nunca ninguna contestación de fondo con respecto a las prescripciones relacionadas con la pureza ritual, ni siquiera entre los primeros seguidores de Jesús, aunque tomaron posiciones diferentes[40].

En este contexto, hemos de recordar también la estrategia matrimonial l'lldógama y el tabú del incesto, así como las rígidas reglas que regían la sexualidad y los tabúes sexuales. No es casual el hecho de que se pudieran asociar ciertas exigencias de pureza cultual con la ascesis sexual y la vuelta

[37] Cf. PASCHEN 1970.
[38] FLAVIO JOSEFO, *Ap.* 1. 198.205.
[39] Cf. también *AriJ.* 305s; *Shab* 1, 4; *Yad.*
[40] Cf. LUZ 1990. 414ss.

al desierto, como demuestran los casos de ciertos individuos carismáticos (Banno, Juan el Bautista) y también los de los esenios. El estilo de vida imprimido a la ascética sexual y a la «autonomía económica» debió de estar dictado por la voluntad de demostrar un distanciamiento de la sociedad y debió de haber gozado de una veneración particular en medio del pueblo. Parece asimismo bastante claro que Juan el Bautista esperaba la renovación de la sociedad judía por medio del bautismo (simbólico) en el Jordán, y que sufrió el martirio, según la tradición sinóptica (cf. Mc 6,*14ss* y par.), a causa de su decidida crítica del divorcio de Herodes Antipa y de su matrimonio, no permitido por la ley judía (Ex 20,17; Lv 20,21), con la mujer de su hermano, todavía vivo. A esto corresponde la exégesis restrictiva de la *halaká* de la separación hecha por Jesús (cf. Mc 10,lss y par.; Lc 16,18 y par.; Mt 5,32), aunque presente también en otros sectores del judaísmo en la tierra de Israel[41]. Por último, es preciso que tengamos en cuenta ciertas analogías con las concepciones correspondientes a la pureza ritual en el marco de las enfermedades y de su curación. Los «espíritus inmundos» son, tanto para la tradición sinóptica, como, entre otros, para los *Testamentos de los doce patríarcas*, la causa de las enfermedades, y el exorcismo es una forma habitual de «curación» y «purificación».

2.2. La apocalíptica como fenómeno de disidencia

Aquí distinguimos, con Koch y otros[42], entre «apocalipsis» como género literario y «apocalíptica como nombre de una corriente religiosa que se desarrolló en el judaísmo de la época helenístico-romana y en el primer cristianism0[43]. Con esto no pretendemos negar que esa corriente haya podido continuar más allá de esta época, tanto en el cristianismo como en el judaísm0[44]. Los escritos apocalípticos, reunidos en un mismo género literario sobre la base de ciertas concordancias estructurales, remontan, desde el punto de vista de la historia de la tradición, al siglo III a.e. Aquí no vamos a ocuparnos de las peculiaridades de este género. El abanico de los temas tratados por la apocalíptica es muy variado. Entre ellos figura la concepción del presente como tiempo del fin y la concepción del crecimiento del mal, de la necesidad y de las catástrofes cósmicas, la expectativa de la

41 Cf AMRAM 19682; Luz 1990, *268ss* (con amplia bibliografía).

42 Cf KOCH 1970; KOCH-SCHMIDT (eds.) 1982; cf, por último, J.]' COLLINS 1991, 11-32.

43 Sobre este punto cf., entre otros, HELLHOLM (ed.) 1983; LAMBRECHT (ed.) 1980; buena visión general en J.J. COLLINS 1986, 345-370; cf., además de 1979; 1984; A.Y. COLLINS 1986; MÜLLER 1991.

44 Contra la tesis clásica de la discontinuidad de la apocalíptica en el judaísmo rabínico y después del mismo, cf. sólo SCHOLEM 1992, *23ss;* MÜLLER 1991, *35ss.*

resurrección, de un juicio final sobre todo los hombres y de un nuevo eón. Se desarrollan asimismo en la apocalíptica concepciones mitológicas sobre la figura de un juez celeste, como la del «hijo del hombre» y, después, también figuras de salvadores mesiánicos[45]. Las expectativas mesiánicas no son, pues, indispensables para el pensamiento apocalíptico. Pero una vez presentes, se desarrollaron en una gran variedad de formas[46]. Los temas apocalípticos se encuentran asimismo a veces en otros escritos posbíblicos y protocristianos. Escritos que no pueden ser colocados en el género literario del apocalipsis. En consecuencia, es conveniente hablar de la apocalíptica como de una corriente religiosa. Esta corriente encontró hospitalidad, sobre todo, en los escritos de Qumrán[47], en los *Testamentos de los doce patriarcas* y en el Nuevo Testamento, por lo que estos escritos se muestran próximos, a veces, desde el punto de vista del género literario, a los apocalipsis[48].

Desde el punto de vista de la historia de la tradición, el origen de la literatura apocalíptica y de sus temas es objeto de discusión. Sus principales raíces deberían encontrarse en la tradición profética, pero asumió también materiales procedentes de otros sectores de la tradición. Es característica la pseudonimia de las figuras de los videntes. En efecto, aparte del Apocalipsis neotestamentario de Juan, que ha dado nombre a todo el género, todos los demás apocalipsis toman prestado el nombre de algún personaje bíblico (Adán, Enoc, Abraham, Moisés, Isaías, Baruc, Esdras, etc.). Como ha supuesto, de manera convincente, Goodman, esta pseudonimia quizás tenga que ser puesta también en relación con una pérdida de autoridad por parte de los estratos dirigentes de la sociedad judía[49]. En todo caso, también se articula aquí la fractura de la tradición que caracteriza, de manera global, la apocalíptica[50].

El elemento específico de la visión apocalíptica del mundo ha sido descrito por Müller, en comparación con el resto de la tradición de Israel, como «una concepción completamente diversa de la salvación que se realiza en la *historia*»[51]. Esa diversidad aparece, sobre todo, en el plano de la concepción antropológica, como muestran con claridad los escritos de Qumrán[52]. Para la perspectiva teológica resultó decisivo el hundimiento de la confianza en un proceso salvífica intrahistórico, así como en la prosecución de la escritura esmerada de la historia salvífica pasada. Ahora se considera que sólo puede producirse un cambio a partir de una conmoción repentina o de una

45 Sobre el nacimiento y el desarrollo de la esperanza en el mesías, cf. MÜLLER 1991,166ss.

46 Cf., al respecto, por ejemplo, LANDMAN 1979; CHARLESWORTH 1992; LICHTENBERGER 1993.

47 Cf. H. STEGEMANN 1983,495-530; J.]' COLLINS 1990,25-51.

48 Sobre Qumrán, cf. la nota anterior y, además, KOCH-SCHMIDT 1982, 9s.

49 GOODMAN 1987, 77s.

50 Cf. MÜLLER 1991, 195ss.

51 MÜLLER 1991, 53.

52 Cf. LICHTENBERGER 1980.

prodigiosa intervención de Dios al final, precedida, como es obvio, por terribles catástrofes. Esta fractura de la tradición aparece asimismo en la idea de que no es posible encontrar *sic et simpliciter* sentido y orientación en la tradición bíblica, sino que es preciso pasar a través de una revelación de los misterios divinos. Según la concepción apocalíptica, es indudable que estos misterios fueron puestos por Dios en la Escritura, pero sólo pueden ser transmitidos y revelados gracias a una revelación extraordinaria. Aunque esta concepción del mundo acaba en tópico literario, permanece, claramente, como un síntoma del tipo de público que seguía los escritos apocalípticos y otros escritos que hacen sitio a estos temas.

2.2.1. Origen social de la apocalíptica

Aunque la apocalíptica judía no se limita sólo a Palestina, es indudable que tiene su punto focal geográfico en esta región. Y el perfil de su visión del mundo debería ser, de manera preponderante, un reflejo de la historia socio-económica y política del judaísmo de la época helenístico-romana. Aunque no es una emanación directa de la sólida helenización forzosa de Judea bajo el seléucida Antíoco IV Epífanes, sino que tiene su origen en una época precedente, está fuera de duda que, a partir de la batalla de Magnesia (190 a.c.), la presión política, económica y religiosa, cada vez más decidida y militante, contribuyó de manera decisiva a la formación de la apocalíptica[53]. A este respecto, deberían de haber desempeñado también un papel, y no de último orden precisamente, las luchas partisanas de los estratos superiores judíos y los sinceros esfuerzos de helenización de algunos de *sus* flecos. Debemos señalar además que tampoco el intermedio macabeo, a pesar de sus éxitos iniciales, modificó la situación de fondo (cf. Dn 11,25), sino que se limitó a desplazar la problemática más hacia el interior. «Así, el desacuerdo intrajudío tenía que asumir formas tanto más difícilmente reconciliables, en la medida en que los objetivos del consecuente realismo político y de la búsqueda del poder por parte de la nueva dinastía asmonea, ya bajo Simón, requerían una apertura precisamente hacia las "tentaciones", todavía combatidas, de la cultura helenística»54. A pesar de todos los cambios de gobierno que tuvieron lugar bajo la dominación herodiano-romana, esta situación permaneció prácticamente inalterada. Sin embargo, a pesar de las diversas experiencias catastróficas precedentes del pueblo judío, se originó una situación cualitativamente nueva. En efecto, ahora, a la opresión económica y cultural-religiosa se añadió una impotencia política fáctica del pueblo, la cual, precisamente por ser padecida en la tierra de Israel y, además, a través del fracaso de su propio estrato superior,

53 Cf. MÜLLER 1991, 5255.
54 MÜLLER 1991, 92.

volvió enormemente más difícil, si no llegó incluso a impedir, la posibilidad de una conexión con las expresiones tradicionales de la esperanza.

2.2.2. *Experiencia de impotencia y de crisis*

Esta experiencia de impotencia es la que hemos de tener en cuenta cuando se trata de evaluar la «escatologización» de la historia (Müller), que tiene lugar en la apocalíptica. No parece, pues, que pueda hablarse de una «deshistorización» (Bultmann) o de una negación fatalista de la historia. Al contrario, precisamente es posible ver en su superación radical una visión enfática de la historia, obviamente en las condiciones de la experiencia de profunda inanidad de la esperanza en un pase intrahistórico a la salvación. Sobre esta base se ha de evaluar también la concepción de la Torá y de la elección propia de la apocalíptica. En efecto, la fuerte *individualización* de la salvación o de la no salvación es una consecuencia, históricamente condicionada, de la batalla judía por la ley en los 34 años que siguieron al 175 a.c., en el curso de los cuales el tiempo que precedía al esperado juicio final asumió, de manera progresiva, el carácter de decisión en pro o en contra de la ley requerida, de manera permanente, no ya al pueblo en su totalidad, sino sólo al individuo»[55]. El hecho de que sólo la escuadra de los justos y de los fieles se salvara y la Torá se presentara, sobre todo, como norma del juicio escatológico, refleja únicamente, en el plano de la concepción teológica, lo que la experiencia de la crisis del pueblo hebreo y de su estrato superior ha mostrado con claridad en el plano práctico. La universalidad del pecado, que se manifiesta asimismo en el comportamiento de Israel entendido como apostasía, agitaba la habitual tradición de la elección, del mismo modo que animaba la concepción de un juicio universal que incluiría también a Israel. *Topoi* como los de «planta recta» y «nueva alianza», que se encuentran en la literatura de Qumrán y en otros lugares, muestran que la idea de la elección centrada en Israel no fue abandonada en absoluto, sino sólo modificada. Por otra parte, a partir de las concepciones apocalípticas de «reino de Dios» o de la idea del «hijo del hombre» y del reino de los «santos del Altísimo» que aparece en el libro de Daniel, y de modo más pleno de las figuras mesiánicas de la literatura apocalíptica, se reivindica claramente que la «individualización» de la salvación y de la no salvación no impide la espera de una sociedad caracterizada por un ejercicio justo del poder soberano. Este se espera sólo en un nuevo eón y la pertenencia al mismo está estrechamente ligada a una separación radical de los espíritus.

[55] MÜLLER 1991, 124.

2.2.3. Sociología de los círculos apocalípticos

Así como está claro que la apocalíptica es un reflejo de la historia real del judaísmo en la época helenístico romana, sigue siendo más bien misteriosa la *colocación histórico-social de los círculos* que han producido la literatura apocalíptica. Sobre la base de ciertos prejuicios se ha pretendido ver en ella un movimiento antisacerdotal o incluso antifarisaico, de naturaleza más bien sectaria o secreta, claro está[56]. Pero ha sido, sobre todo, la tipología de la secta la que ha influenciado el marco general.

Ya Weber interpretó la apocalíptica en este sentido. Según él, el judaísmo postexílico, con su proceso de creciente desautorización de la profecía en favor de una hierocracia sacerdotal, presionó en el fondo también a la apocalíptica. «La policía del poder sacerdotal» transformó, en su opinión, la teología tardoprofética-apocalíptica en un «asunto de sectas y comunidades mistéricas»57.

Ploger ha desarrollado, ulteriormente, este acercamiento en su libro *Theokratie und Eschatologie*[58]. Considera este autor los círculos apocalípticos como «conventículos» marginados», los cuales, contra el estrato superior judío dominante y, sobre todo, contra la aristocracia sacerdotal con su afirmación religiosa del *statu quo,* se preocupaban por la tradición profética y encontraba de este modo consenso en medio del pueblo.

Recientemente, también Hanson ha recuperado esta visión de la apocalíptica como un grupo exclusivo contrapuesta a la sociedad dominante[59].

Aquí se da cuenta, justamente, de la posición de disidencia de la apocalíptica, pero queda aún por preguntarse, por un lado, si la categoría sociológica del conventículo o de la secta describe de modo adecuado el fenómeno y, por otro, si puede verse en el fariseísmo o en el sacerdocio a los verdaderos adversarios de esta corriente. En realidad, no puede excluirse que también algunos sacerdotes hayan sido portadores de la apocalíptica[60]. Lo mismo cumple decir de los estudiosos de la Escritura. Más aún, hay motivos válidos para pensar que han sido sobre todo los círculos de los estudiosos de la Escritura quienes han elaborado los apocalipsis. Induce a pensarlo no sólo la calidad literaria de estos escritos y su familiaridad con la Escritura, sino también el hecho de que el vidente Henoc se califique expresamente a sí mismo de «escriba de la justicia»61. En consecuencia, Collins ha emitido la hipótesis de que los autores del *Libro de*

56 Cf. KOCH-SCHMIDT 1982, 18ss.
57 WEBER 1920 = 1971, 379ss.
58 PLOGER 31%8.
59 Cf. P. HANSON 1979.
60 Cf. LEBRAM 1970, 523s; H. STEGEMANN 1983,504.
61 Cf. *1Hen* 12, 3s; 15, 1; *2Baruc.* Cf., a continuación, ALBERTZ 1992,636; Saldarini 1989, 258s.261.

Henoc fueran, en todo caso, «escritores que sufrían a causa de los ataques lanzados por el helenismo, por las consiguientes erosiones de los usos y costumbres tradicionales y por el continuo empeoramiento de las divisiones entre las clases»62. En este mismo sentido va también la presentación del profeta Daniel como «verdadero sabio» (Dn 12,3.10)63. Por otra parte, si, como hemos visto, los círculos de estudiosos de la Escritura y los círculos sacerdotales se superponen en parte, no es preciso excluir ni a unos ni a otros del campo de los productores de la apocalíptica. En cualquier caso, no hay que buscar el origen de la apocalíptica en el estrato inferior, sino en la elite, en el *estrato superior* o en el *grupo de los retainers.* Se puede pensar que los principales portadores de los apocalipsis y de la apocalíptica pueden haber sido, en particular, los círculos del estrato superior y del grupo de los *retainers* que habían sido privados del poder y se oponían a las familias dominantes. Por eso no hay que excluir que estos hubieran encontrado simpatías e influencia en medio del pueblo. Pero nosotros distinguimos entre la apocalíptica como fenómeno de disidencia literario-elitista, como se encuentra en los apocalipsis y en otros testimonios literarios, y los fenómenos profético-milenaristas o quiliastas, como, por ejemplo, el movimiento penitencial de Juan el Baurista y el de los seguidores de Jesús, que salieron más bien del estrato inferior y se constituyeron en verdaderos y propios movimientos en torno a figuras carismáticas[64]. Como es natural, estos últimos, en la medida en que se activan en el plano literario, conectan asimismo con la temática y la forma apocalíptica de los estudiosos de la Escritura, como muestra con claridad la tradición neotestamentaria relacionada con Juan el Bautista y con Jesús de Nazaret. Ahora bien, este testimonio literario tiene que ser separado del fenómeno histórico en sí. En cualquier caso, es difícil considerar a los portadores de la apocalíptica como una agrupación estructurada en el interior y bien delimitada hacia el exterior, como son, en cambio, estos movimientos y, aún más, los fariseos y los esenios. Se trata, más bien, de una corriente religioso-literaria de naturaleza disidente, que, en determinadas circunstancias, pudo llegar a convertirse en un auténtico movimiento de desviación, con una clara estructura social interna y un perfil bien definido -destinado a la autoidentificación- hacia el exterior, como sucedió, de hecho, en el caso de los esenios. Pero aquí se trata de un desarrollo que no está ligado a la apocalíptica en cuanto tal, sino producido por la concomitante acción catalizadora de otros factores.

62].J. COLUNS 1984, 63.
63 Cf. ALIIERTZ 1992, 636.
64 Cf., más adelante, pp. 22855.

2.2.4. *Los asideos, ¿un movimiento originario?*

A partir de P16ger, se hace remontar los círculos apocalípticos a los *asideos (asidaioi*, hebreo: *hasidim).* Estos, para muchos, habrían dado origen asimismo a los esenios y/o a los fariseos. Estos asideos aparecen en el primero yen el segundo libro de los Macabeos (l Mac 2,42; 7,13s; 2 Mac 14,6) en el marco de la insurrección macabea[65]. Como «reunión *(synagoge)* de devotos» se encuadraron, según 1 Mac 2,42, con los macabeos y participaron, como «israelitas valientes *(ischyroz)>>*, en la insurrección. Aquí se les describe además como «entregados de corazón a la ley», lo que, probablemente, explique también que se les llame «devotos». Según 1 Mac 7,13s, fueron «los primeros entre los israelitas en pedirles la paz [a los seléucidas]». Aquí se presupone la situación que sucedió a la llegada al trono del seléucida Demetrio 1, que nombró a Alcimo, un sacerdote moderadamente favorable al helenismo, sumo sacerdote. Los asideos, a diferencia de los macabeos, buscaron, por tanto, claramente, pasado un tiempo, encontrar un terreno de entendimiento con los seléucidas y reconocieron a Alcimo como sumo sacerdote legítimo, aunque no descendiera de Sadoq, sino de una modesta familia sacerdotal. Ahora bien, puesto que en 1 Mac 7,12, inmediatamente antes de esta información, se recuerda que algunos «escribas» (*grammateis*) se presentaron a Alcimo y a Báquides, gobernador de Siria, para pedir justicia, Tcherikover[66] y, más recientemente, sobre todo Kampen[67], han sostenido que los asideos se identificarían con estos escribas. En consecuencia, Tcherikover presenta a los asideos como un grupo de laicos piadosos y versados en el conocimiento de la Escritura (<<clase de los escribas»), los cuales, con independencia de la aristocracia sacerdotal, se habrían convertido, bajo los macabeos, en virtud de su coalición con las elites ciudadanas, en un importante estrato dirigente intelectual. En la caracterización de los asideos como *ischroi dynamei* de 1 Mac 2,42 y en el *protoi* de 1 Mac 7,13, ve Kampen una alusión a la (elevada) condición social de este grupo, al que presenta por ello, de manera resumida, como *«leading citizens devoted to the laW»*[68]. A esto alude también, según Kampen, 2 Mac 14,6, donde se recuerda que los judíos llamados asideos, mandados por Judas Macabeo, no permitieron que se pusiera fin a la guerra. Kampen considera que este grupo no debe ser situado en el origen de la apocalíptica, sino en el origen del fariseísmo.

Sin embargo, es posible plantear algunas objeciones a estas suposiciones. En primer lugar, la contraposición entre «apocalíptico» y «propio de los escribas» o «farisaico», presupuesta por Kampen, debe de ser conside-

65 Cf., al respecto, sobre todo HENGEL 19732, 319-381; KAMI'EN 1988.
66 Cf. TCHERIKOVER 1961, 125s.196ss.
67 KAMPEN 1988.
68 KAMPEN 1988, 107.113 er passim.

rada como problemática[69]. Por otra parte, es más bien improbable que los «escribas» mencionados en 1 Mac 7,12.13s y los «asideos» sean las mismas personas. Todo hace pensar que debemos ver en ellos dos grupos diferentes, los cuales, a diferencia de los macabeos, se esforzaron, tras la investidura de Alcimo, por encontrar un compromiso. Es asimismo muy probable que la designación de los asideos como *ischyroi dynamei* no se refiera a su condición social, sino al hecho de que eran «combatientes valientes»; por tanto, a su importancia militar. Además, no hay ninguna dificultad para entender el *protoi* de 1 Mac 7,13 en sentido temporal: ellos fueron los primeros en buscar la paz con los seléucidas y con su protegido Alcimo. Por último, el término «asideos» de 2 Mac 14,6 (¿a diferencia de 1 Mac 2,42 y 7,13?) debería ser, simplemente, una designación global referida a todos los que se habían levantado contra las medidas coercitivas helenísticas, como considera Saldarini: «Todos los verdaderos opositores a la helenización eran asideos y guardianes del judaísmo contra la opresión extranjera»[70].

En nuestra opinión, es por ello prácticamente imposible considerar que los asideos fueran, desde el punto de vista histórico-social, algo más que un simple movimiento de resistencia antihelenística de devotos de la Torá. Asimismo, es difícil considerar plausible la hipótesis de que se trataría aquí de una secta o de un *conventículo. Lo mismo cumple decir* de las comprometedoras hipótesis según las cuales los asideos habrían figurado en el origen de uno o incluso más partidos del primer judaísmo. Esto puede valer, todo lo más, en el sentido general de que los círculos fieles a la Torá y antihelenísticos fueron los portadores de las corrientes de fondo por las que, en la época macabea, fueron influenciadas también las agrupaciones esenias y farisaicas. Pero nos parece falto de fundamento querer ver en los asideos una especie de movimiento compuesto que se habría escindido, a continuación, en diversas facciones.

3. *La formación de grupos en la época helenístico-romana*

Como hemos visto de modo claro, el pluralismo religioso no se identifica en modo alguno únicamente con las agrupaciones principales de fariseos, esenios y saduceos[71], que distinguimos siguiendo la tradición antigua. El judaísmo de la época helenístico-romana se caracteriza por la presencia de un amplio y variado espectro de grupos, movimientos y

69 Cf. asimismo ALBERTZ 1992, 599.
70 SALDARINI 1989,253.
71 El lector puede encontrar una consideración general sobre la bibliografía, extraordinariamente rica, correspondiente a estos grupos en PORTON 1986, 57-80; SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 381s (fariseos y saduceos), 555-558 (esenios o comunidad de Qumrán); cf., además, GRABBE 1992, 463ss; SALDARINI 1989; STEMBERGER 1991.

corrientes, con una configuración social más o menos perfilada. Se ha afirmado, por consiguiente, que deberíamos hablar más bien de «judaísmos» que de «judaísmo». Ahora bien, a nosotros nos parece que este uso del plural es excesivo y también impracticable. En efecto, como ya habíamos dicho al principio, existen características e instituciones esenciales comunes a todas las corrientes y a todos los grupos, a pesar de la variedad de sus posiciones al respecto. Con todo, es oportuno distinguir con claridad como agrupaciones especiales a los esenios -o a la comunidad que está detrás de los escritos encontrados en Khirbet Qumrán-, a los fariseos ya los saduceos. Eso está justificado, y no en última instancia, por el hecho de que los fariseos y los saduceos, en el Nuevo Testamento y en la literatura rabínica, los fariseos, los saduceos y los esenios, en Flavio Josefa, y los esenios, también en Filón y otros autores antiguos, son citados expresamente como grupos o son presentados como «corrientes» y «escuelas de pensamiento». Aquí, de momento, no tomamos en consideración el hecho de que Flavio Josefa recuerde, en el caso de Palestina, una «cuarta filosofía»72. Pero no hemos de olvidat que, en el caso de que los esenios se identificaran de algún modo con la comunidad de Qumrán[73], poseeríamos también, para una de estas corrientes principales, una considerable literatura procedente de diversas fases de su historia. Sin embargo, no poseemos autotestimonios semejantes ni para los fariseos ni para los saduceos. En este caso debemos recurrir a testimonios de otros, que no en rara ocasión son claramente tendenciosos.

3.1. *El problema de la descripción socio-religiosa*

La descripción socio-religiosa de estas corrientes representa ya un problema. El término griego *hairesis,* preferido por Flavio Josefo?4 y por el Nuevo Testamento?5 tiene una validez condicionada. Procede, en efecto, del ambiente cultural griego y presenta a los grupos judíos en analogía a las escuelas filosóficas: indica su doctrina o escuela y, por consiguiente, también ciertos aspectos comunitarios de las opiniones de estas escuelas[76]. Esto, sin duda, da, en parte, en el blanco, puesto que, por un lado, los tres

72 Cf., al respecto, más adelante, pp. 30655.

73 Cf., al respecto, SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 58355; piensan de manera diferente los estudiosos citados en ROWLEY 1981, 27; además, TALMON 1989.

74 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 118.122.137.142.162; ID., *Ant.* 7, 347; 13, 171.288.293; 15,6; 20,199; ID., *Vita 10.12.191.197.*

75 Hch 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5; 28,22.

76 Cf. SCHLIER 1933, 180-183; BAUMIIACH '1992, 965; SIMON 1979, 101.116; SALDARINI 1989, 12355.

grupos tenían una determinada concepClOn religiosa de Israel, que se encuentra sólo en ellos, y por otro, esta idea de identidad fue vivida por los grupos de una forma social más o menos definida. Ahora bien, queda el problema de que las «corrientes de escuela» judías han desarrollado y vivido no tanto un programa de vida para el individuo, como más bien una concepción de la identidad judía de todo el pueblo.

También tiene una validez limitada el término moderno, usado con frecuencia, de «secta», que remota a Weber y, especialmente, a Troeltsch, que se contrapone al término «Iglesia». La definición que da Troeltsch de la «dicotomía Iglesia-secta»[77] no sólo ha sido discutida y criticada en la moderna sociología de la religión, sino que también se muestra poco apta para describir ciertos fenómenos del primer judaísmo y del cristianismo de los orígenes[78]. Por eso hoy, siguiendo a Wilson, se usa, por lo general, el término «secta» de un modo relativamente a-específico para designar un «movimiento religioso minoritario»79. Con todo, esta caracterización es demasiado vaga y no dice prácticamente nada en el plano socio-religioso. En efecto, en este sentido se pueden presentar también, ciertamente, como «sectas» a los fariseos y, sobre todo, a los esenios. Pero procediendo de este modo no se captan aún las diferencias específicas entre estos grupos y su relación con el pluralismo restante.

• *La teoría de la desviación*

Por todo esto, nos parece necesario probar otros teoremas socio-religiosos. Al respecto, pensamos sobre todo en las así llamadas *teorías de la desviación,* que ya han sido aplicadas con éxito en la descripción del conflicto del cristianismo primitivo con el judaísmo del tiemp0[80].

Resulta decisivo el hecho de que esta teoría describe el proceso de la formación de la desviación con respecto a graves situaciones de crisis de las sociedades y presenta la formación de los grupos como parte de una «carrera de desviación», en la cual se neutraliza la exclusión inicial en cuanto divergente. La formación del grupo no es, por tanto, sólo una consecuencia del no conformismo o de una concepción de la identidad de los divergentes, incapaces (todavía) de convertirse en mayoría, sino que supone también, al mismo tiempo, un refuerzo de la misma identidad divergente, que ahora puede estabilizarse en un grupo provisto de convic-

[77] KEHRER 1988, *15855*.

[78] Cf., al respecto, HOLMBERG 1990, 10855. De esto trataremos con mayor amplitud más adelante (cf. pp. 33055).

7') Cr. WILSON 1973, *1155;* 1990; SALDARINI 1989,7055.

[80] Cr., al respecto, más adelante, pp. 332-336.

ciones, intereses y formas de vida comunes. Como ha demostrado especialmente Erikson[81], la desviación no presupone -en todo caso, no necesariamente- una sociedad mayoritaria regulada por el consenso en torno a las normas y, en esa medida, sólida y bien compaginada, como se presupone, por ejemplo, en la dicotomía Iglesia-secta. No son resolutivas ni siquiera las motivaciones de quienes consideran desviado un determinado comportamiento. Son decisivos más bien los factores que provocan la crisis o el cambio de la sociedad y obligan, globalmente, a tomar una nueva dirección y, por consiguiente, también una delimitación de las fronteras, a fin de marcar la propia identidad. En este caso, la desviación es una oportunidad para llegar a ser, en ciertas circunstancias, mayoría. Como es natural, cuando esto sucede, se pierde asimismo la conciencia del origen desviado de la concepción mayoritaria.

Las teorías de la desviación se muestran así fecundas para la descripción de la formación de grupos en el judaísmo de la época helenístico-romana, porque permiten comprender estos grupos como reacción a la crisis del judaísmo, y explicar, al mismo tiempo, las diferentes formas asumidas por ellos. El proceso de formación del grupo como neutralización del proceso de exclusión y de delimitación, y como estabilización interna, es particularmente evidente en el caso de los esenios. También vale, aunque en menor medida, para los fariseos y los saduceos. Si decimos en menor medida, se debe, sobre todo, al hecho de que no poseemos, con respecto a ellos, autotestimonios que nos permitan orientarnos sobre la conciencia que tenían de sí mismos. Con todo, también aquí encontramos diferentes indicios que nos permiten presentar estas dos formaciones como fenómenos de desviación.

3.2. Fenómenos de desviación

3.2.1. Principales agrupaciones religiosas: esenios, fariseos y saduceos

En el caso de los *esenios*, la desviación es absolutamente evidente. Aparece, entre otras cosas, en su abandono de la sociedad mayoritaria y en su consolidación, acaecida después de pasado cierto tiempo, en un asentamiento comunitario en el mar Muerto, con una estructura social y una literatura religiosa propias, unas reglas detalladas para la vida comunitaria, para la recepción en el grupo y para la exclusión del mismo. Además de esto, la conciencia de la separación se refleja también en la autodesignación de los esenios como «unión» (hebreo: *jahad)* y en metáforas

81 ERIKSON 1966.

-presentes también, en parte, en otros escritos apocalípticos- como «planta santa», «planta de la justicia», «alianza de gracia», «alianza de Dios» y «resto»82. Todo ello muestra que la comunidad de Qumrán se consideraba, en definitiva, como una nueva construcción perfecta *(IQS* 8,5s). El retiro al «desierto» corresponde a un simbolismo de la historia de la salvación, que fue actualizado asimismo por otros grupoS83. La entrada en su «orden significa la separación del pecado y de los pecadores», yen sentido positivo el perdón de los pecados, más aún la «seguridad de la continua presencia de Dios»84, a propósito de la cual, como es natural, todos los miembros eran evaluados y «examinados» anualmente, sobre la base de su conocimiento y de su progreso, para verificar si habían cumplido de manera suficiente los preceptos de la alianza de Dios[85]. La comunidad de Qumrán estaba organizada asimismo en el interior sobre la base de una rígida jerarquía. En el vértice se encontraban los sacerdotes, que representaban también la última instancia decisoria[86]. Por último y sobre todo, los escritos de Qumrán vuelven de continuo sobre esta separación respecto a la masa del pueblo[87]. Es digno de señalar el hecho de que en *4QMMT* (C 7s) esta separación del *mainstream* del pueblo esté indicada con una forma del verbo hebreo *parash.* En efecto, de su misma raíz o de su equivalente arameo deriva asimismo la designación del grupo de los *fariseos,* que se transcribe en griego *pharisaioi* (hebreo: *perushim;* arameo: *perishaja),* una designación que, en su origen, les fue atribuida, a buen seguro, desde el exterior, «con el significado negativo de separatistas o sectarios»88.

De todos modos, es preciso señalar que, desde el punto de vista de la estructura social, de la vida comunitaria y de su regulación, la situación de los fariseos no se presenta tan evidente como la de la comunidad de Qumrán. Es, efectivamente, incierto que las formas sociales comunitarias recor-

82 Es posible que también el nombre «esenios», que les fue atribuido desde fuera, exprese esta separación.

83 Cf. también más adelante, p. 234.

84 LICHTENBERGER 1980, 138.

85 Cf. HENGEL 1973,402.

86 Cf. SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 575s.

87 Cf. *IQS* 8,11-14; *IQSa* 1,2s; *4QFlor* 1,14-16; *CD* 8,16 (cf. 7,9-14); *llQMelch 25; 4QMMT*.

88 R. MEYER 1973, 13; en sentido diferente BAUMGARTEN (1983), que interpreta etimológicamente el nombre «fariseos» en el sentido de *«spedifiers»* (intérpretes, exégetas). En la literatura rabínica no todas las afirmaciones relativas a los *perushim* se refieren a los fariseos históricos; se refieren, a veces, también a un «grupo separatista que, en el período posterior a la destrucción del templo, se distinguió por una particular continencia yascesis» (P. SCHÄFER 1991, 130). Ahora bien, precisamente la designación de este grupo extremista como «separatistas» *(perushim)* muestra a las claras, una vez más, el cadctcr originariamente negativo de la designación de los fariseos históricos.

dadas en este contexto -formas que, sobre la base de la literatura rabínica, se pueden suponer para los así llamados *chaverim*- hayan de ser referidas a los fariseos históricos. Ahora bien, esto presupone la identificación, discutida aún, de los *peryshim* (fariseos) con los *chaverim*[89]. En todo caso, Flavio Josefa describe a los fariseos, por lo menos, como un grupo político delimitable desde el exterior. Sin embargo, está fuera de discusión que la vida comunitaria de los fariseos estuviera organizadá con menor rigidez que la de los esenios y, en su caso, los límites con la sociedad mayoritaria estaban, ciertamente, mucho más indefinidos y eran mucho más permeables que los de los esenios. En consecuencia, la desviación no tenía razón alguna para significar automáticamente el abandono de la sociedad, ni la separación social, «sectaria». Con todo, esta podía ser vivida asimismo de manera defensiva e integradora.

En el caso de los *saduceos*, la desviación sólo puede ser captada de manera indirecta. Podemos deducirla sobre todo del hecho de que, en la tradición, también son considerados expresamente como *hairesis*, es decir, como una determinada orientación de escuela, tienen un nombre de partido propio (es probable que saduceo signifique «los del partido de Sadoq, es decir, el sumo sacerdote contemporáneo de David al que se vinculaba asimismo la línea legítima de los sumos sacerdotes que, bajo Onías IV, había emigrado a Egipto)[90] y se distinguen en virtud de ciertos intereses políticos y concepciones religiosas, que contrastaban con los de los fariseos. Es probable que la designación de «saduceos» expresara la pretensión de continuar la auténtica línea de los descendientes de Sadoq[91]. Por otra parte, la afirmación de Flavio Josefa según la cual él mismo «pasó por» su escuela de pensamiento[92] y, en particular, su influencia, más bien reducida[93], sobre el pueblo, aunque también sobre el sacerdocio, induce a pensar en un cierto carácter exclusivo[94]. Por último, estaría también a favor de esto la hipótesis de que los saduceos no se identificaban con la aristocracia sacerdotal dominante, sino que en ella constituían asimismo una minoría[95]. Esto mismo cobraría valor también por el hecho de que, en la tradición rabínica, se identifica, probablemente, a los saduceos con los «boetu-

[89] Cf. SPIRO 1980, 186-216; P. SCHÄFER 1991, 126; piensa de manera diferente, sin embargo, SCHÜRER-VERMES II (1973ss), 399, por ejemplo.

[90] Cf. BURCHARD 1978, 472. Es asimismo digno de señalar el hecho de que también la comunidad de Qumrán se refería a sí misma como *bien de Sadoq*, expresando así su propia legitimidad sacerdotal, sin que este nombre le haya sido atribuido desde el exterior.

[91] Cf. BAUMBACH 1973,203.

[92] FLAVIO JOSEFA, *Vita* 10ss.

[93] Cf. FLAVIO JOSEFA, *Bell.* 3, 166; ID., *Ant.* 13, 298; 18,17.

[94] Cf. BURCHARD 1978,473.

[95] Cf. SALDARINI 1989, 298ss.

seos»96, nombre que conduce, a buen seguro, a la familia del sacerdote alejandrino Boeto, que era una de las cuatro familias entre las que Herodes escogía a los sumos sacerdotes. Pero es imposible decir en qué medida tenían los saduceos una organización propia como grupo. Ya el simple hecho de que se tratara de miembros de familias del estrato superior y del sacerdocio a los máximos niveles los condenaba a tener una estructura social reducida por necesidad.

3.2.2. Los motivos de la desviación

La desviación de los fariseos y de los saduceos, comparada con la comunidad de Qumrán, resulta menos clara.

a) *Desviación de la comunidad de Qumrdn.* En lo que se refiere a la *comunidad de Qumrdn,* el ya citado texto de *4QMMT* muestra a las claras el motivo de la separación. Se trata aquí de una carta (o copias de una carta) dirigida a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, en los comienzos de la comunidad. En ella el mismo «maestro de justicia», o un guía autorizado de la comunidad, resume, en una veintena de puntos halákicos discutidos, la diferente exégesis de la Torá realizada por la comunidad de Qumrán, una exégesis respecto a la cual no está dispuesta a llegar a compromisos[97]. Aquí desempeñan también un papel importante ciertas cuestiones relacionadas con la pureza cultual, como subraya la misma separación del exterior, que significa pureza y ascesis. En el curso de este desarrollo separado crecen cada vez más las diferencias halákicas, por lo que al final en el *Documento de Damasco (CD)* aparece una amplia cosecha de «lo que, más allá de los escritos bíblicos, debería tener una validez permanente, desde el punto de vista jurídico, para los esenios»98. Esta pretensión de poseer la interpretación autorizada exclusiva de la Torá implica un elemento carismático, como muestra la concentración de esta pretensión en el «maestro de justicia». Lo mismo se expresa también en los restantes títulos que se le dan: «maestro incomparable», «intérprete (por excelencia) de la Torá»99. Pero la pretensión de absolutidad en la interpretación de la Torá se une también a la idea de representar la única tradición legitima del culto y del sacerdocio. Ya al comienzo de la separación aparece, esencialmente, un conflicto en torno a la legitimidad del sumo sacerdote y del calendario cultual, asi como del culto de Jerusalén. Es probable que el venerado fundador de la comunidad pretendiera, como legitimo descendiente. de

96 Cf. LEMoYNE 1972, *33255.*
97 Cf., al respecto, SCHIFFMANN 1992,35-49.
98 H. STEGEMANN 1993,212; cf. SCHIFFMANN 1975.
99 Cf. G. JEREMIAS 1963; H. STEGEMANN 1993,206.

Sadoq, el cargo de sumo sacerdote o hubiera ejercido de hecho, durante cierto tiempo, desde la muerte de Alcimo hasta su deposición por parte del macabeo Jonatán («sacerdote impío»)[100]. En todo caso, el rechazo del calendario lunar, recordado por primera vez bajo el sumo sacerdote Menelao el año 167 a.e. e introducido después por el sumo sacerdote Jonatán en el año 152 a.e., y la preferencia otorgada al calendario solar para el culto del templo debieron de constituir el motivo decisivo para la secesión del «maestro de justicia»[101].

Así, la separación esenia significa, en cierto modo, una desviación total respecto a la Judea asmonea o herodiano-romana, desviación que se tradujo especialmente en la rígida observancia de las concepciones sacerdotales correspondientes a la pureza ritual. En consecuencia, los esenios avanzan la pretensión de representar a todo Israel. Sólo ellos representan, como «alianza de Dios» y «templo», el «pueblo de Dios» o la «comunidad de Israel», mientras que consideran a todos los demás como la *massa perditionis,* que se ha desviado del recto camino. Se refleja aquí la transformación de la propia desviación en proyección sobre la sociedad mayoritaria. «Quien se negara de manera permanente a formar parte de esta unión, se excluía por sí mismo definitivamente de Israel en cuanto pueblo de la salvación, despreciaba la alianza del Dios del Sinaí y abandonaba el terreno de la Torá, que había ligado de manera indisoluble la salvación de Israel a su permanencia en la santa tierra de Dios»[102]. Esta conciencia de sí iba unida, decididamente, a una explicación de la historia, del mundo, de los hombres y de la Torá caracterizada en sentido apocalíptico, la cual acentúa la pretensión radical mediante concepciones dualistas. Las interpretaciones del presente como tiempo del fin, desde el punto de vista de la salvación o de la perdición, se unen no sólo a la conciencia de estar de parte de la luz y de la verdad contra las tinieblas y la mentira, sino también a la de vivir ya en la nueva creación y participar, en el culto, de la comunión con la realidad celeste.

b) *Desviación de los fariseos.* La especificidad de la desviación de los *fariseos* es más difícil de captar. Dos son los motivos esenciales que se citan[103].

El primero se refiere a la presentación que de ellos hacen Flavio Josefa y el Nuevo Testamento. Según estos, los fariseos eran conocidos, en general, por su esmerada explicación de la Torá y, en particular, por la referen-

[100] Esa es la hipótesis de H. STEGEMANN 1993, 205ss. Para la identificación del «sacerdote impío» con Jonatán, cf. G. JEREMIAS 1963.

[101] Cf. H. STEGEMANN 1993, *231ss.*

[102] H. STEGEMANN 1993, 231.

[103] Cf. la breve referencia que se hace en PORTON 1986, *69s.*

cia a tradiciones especiales (¿orales?), que no se encuentran en la Torá escrita de Moisés[104]. Con esto podría concordar también la polémica contra los *dorshe ha-halakot,* los «buscadores de las cosas ligeras», de Qumrán[105], en la medida en que la expresión puede aplicarse a los fariseos y ser interpretada como deformación de su referencia a las enseñanzas (orales) *(halakot)* [106].

Como segundo motivo de la desviación de los fariseos podemos citar las alusiones a la rígida observancia de las prescripciones relativas a la pureza ritual y a los alimentos, así como al pago de los diezmos, que se encuentran en el Nuevo Testamento[107], y que han sido obtenidas del análisis de las tradiciones rabínicas llevado a cabo por Neusner (véase más abajo). En este contexto se cita también siempre el distanciamiento de los fariseos con respecto a la *amme ha aretz,* a la gente común[108]. Aquí hemos de citar, probablemente, las notas de Flavio Josefa sobre la vida sencilla y enemiga del lujo que llevaban los fariseos. Este interés de los fariseos por la pureza ritual los acomuna con los esenios, de quienes no asumen, sin embargo, la tendencia ascético-esotérica. Ahora bien, a diferencia de los esenios, cuyo ideal de pureza arraiga claramente en su impronta sacerdotal, el ideal de los fariseos era más bien un ideal laico. Lo confirma asimismo su rígida observancia de las prescripciones relativas a los diezmos.

Quizás las diversas acentuaciones que se encuentran en la tradición muestran que lo que aparecía como divergente en los fariseos podía ser considerado de manera diferente desde otros puntos de vista. Si para los que ejercían el poder, y sobre todo para los saduceos, los fariseos eran un grupo que, remitiéndose a su esmerada exégesis de la Torá y a las «tradiciones de los padres», propugnaba una concepción política y religiosa diferente, desde el punto de vista del pueblo eran, probablemente, un grupo que otorgaba una particular importancia a la pureza ritual, y representaba así, de manera ejemplar, un modo en el que se podía santificar la vida.

Es sabido de sobra que Neusner ha asociado la concentración de los fariseos en la pureza ritual y en el rígido pago de los diezmos con la hipótesis de que eran una especie de «comunidad convival», una *table-fellowship»,* y esto no sólo en ciertas ocasiones, sino también en la vida de todos los días. Pretendían realizar el ideal de la pureza sacerdotal y, en cierto modo, hacían de sus casas templos. Precisamente esta pureza parti-

104 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, 297.408. Cf. también Mc 7,5; Mt 15,2.
105 Cf. *4QpNah* 1, 2.7; 2, 2.4; 3, 3.7; *1QH* 2, 15.
106 Cf. FLUSSER 1981, 121ss.
107 Cf. Mc 2,15ss / Mt 9,10ss / Lc 5,29ss; Mc 7,1ss / Mt 15,1ss / Lc 11,37ss.
108 Cf. sólo PORTON 1986, 70.

cular, requerida sólo en el templo, habría sido lo que les separó de la gente corriente.

El problema que supone el hecho de que Flavio Josefa presente a los fariseos, sobre todo, como un grupo político -en conflicto con los saduceos y que, a causa de la simpatía de que gozaba entre el pueblo, ejercía una cierta influencia, aunque tuvo que someterse siempre al partido de los saduceos y hubo de pasar después por dolorosas experiencia de exclusión y, posiblemente, bajo Alejandro Janeo, incluso de persecución-lo resuelve Neusner con otra hipótesis. Dado que estas informaciones se refieren, sobre todo, a la historia inicial de los fariseos bajo los macabeos, mientras que las correspondientes a su concentración en cuestiones de pureza ritual parecen provenir de una época tardía de la historia del grupo, podría decirse que los fariseos se fueron transformando a lo largo de su historia, pasando de partido político a convertirse, en la época herodiana, en un grupo más bien quietista-religioso de tipo sectario[109].

Contra esta hipótesis se puede hacer valer, obviamente, que los fariseos desempeñaron un papel político influyente, no sólo bajo los asmoneos, sino también en la época herodiano-romana. Por otra parte, es discutible, desde el punto de vista metodológico, que Neusler aplique al fariseísmo la tradición rabínica, incluso cuando esta no se refiere expresamente a los fariseos[110].

En ciertas convicciones religiosas de los fariseos, como, por ejemplo, la fe en la resurrección, en el juicio y en los ángeles, podemos ver no sólo una influencia apocalíptica, sino también su apertura a las nuevas corrientes religiosas. Esto induce a pensar que los fariseos fueron un movimiento reformador más que conservador. A eso corresponde el hecho de que, en la cuestión de la «fe en el destino», asumieran una posición intermedia entre los saduceos (según los cuales todo estaba sometido a la libre voluntad) y los esenios (para los cuales todo está establecido previamente)[111].

Sus incesantes intentos, atestiguados en especial por Flavio Josefo, de influenciar en los círculos dominantes, muestran a las claras que los fariseos, a diferencia de los esenios, no ligaron su desviación a una pretensión de exclusividad. Asimismo su referencia a las «tradiciones de los padres» y no a una autoridad carismática indica un programa dirigido al elemento institucional. «Los fariseos no eran un simple grupo con un objetivo limitado, concreto, sino una organización asociativa voluntaria, existente

109 Cf. NEU5NER 1971; 1973; 21979; también, SALDARINJ, 1089, 19955.
110 Cf. S. COHEN 1984,27-53; P. SCHAFER 1991,13055.
111 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, 17155.

desde hacía mucho tiempo y bien estructurada, que tendía a influir en la sociedad judía y que mantuvo muchas relaciones a fin de alcanzar sus propios objetivos»[112].

c) *Desviación de los saduceos.* Por último, vamos a preguntarnos cuáles fueron los motivos de la desviación de los *saduceos.* Se supone con frecuencia que estos fueron un grupo del estrato superior particularmente helenizado[113]. Pero es difícil hacer casar esta afirmación con el conservadurismo religioso del grupo. Esto último induce a pensar más bien que los saduceos fueron un movimiento del estrato superior que reaccionó contra ciertas tendencias asimiladoras o reformadoras[114].

Nos aproximaremos más al fenómeno de la desviación si prestamos atención a los contextos en que se encuentran los saduceos. Su rivalidad con los fariseos en el terreno de la influencia política, tal como nos la describe Flavio Josefo, y la diferencia respecto a los fariseos en la valoración de las cuestiones religiosas, indican que los saduceos han de ser considerados, sobre todo, como un grupo antifarisaico. Su desviación es, por consiguiente, ante todo, una consecuencia de su reacción contra los fariseos y contra su influencia en los círculos dominantes. Eso significa que los saduceos se formaron en el estrato superior como un movimiento antifarisaico. Al respecto, la concentración de los saduceos en la Torá escrita y su rechazo de las tradiciones farisaicas, de que habla Flavio Josefo, inducen a pensar que estos representaron una posición conservadora respecto a la más bien reformista de los fariseos[115]. A esto corresponde su rechazo de la fe apocalíptico-farisaica en los ángeles y en la resurrección, que floreció sobre todo en la época helenística, y también su nombre de «saduceos», que expresa una pretensión de legitimación conservadora, de cuño sumosacerdotal. Esto los aproxima, a buen seguro, a los esenios, de quienes les distinguen, no obstante, el carácter no apocalíptico, el reconocimiento de la legitimidad de los sumos sacerdotes de Jerusalén, la ausencia de pretensiones de exclusividad y la búsqueda de una influencia «inmanente al sistema». Es difícil pensar que esta actitud fuera mayoritaria o estuviera en condiciones de llegar a serlo también en los estratos superiores. Por eso es, a buen seguro, más justo pensar, con Saldarini, que los saduceos no sólo no se identificaban *sic et simpliciter* con la aristocracia dominante, sino que, incluso en el seno del estrato superior, constituían sólo una corriente, quizás particularmente conservadora.

112 SALDARINI 1989,284.
113 APTOWITZER 1927, IX; cf. LEMOYNE 1972,33455; SALDARINI 1989,302.
114 Cf. SALDARINI 1989, 3025.
115 Cf. R. MEYER 1973; BAUMBACH 1973, 2115.

3.3. *Estrato al que pertenecían los esenios, los saduceos y los fariseos*

a) *Estrato al que pertenecían los saduceos.* La ubicación de los saduceos en los estratos de la sociedad judía resulta, en cierto modo, evidente. En efecto, tanto los testimonios de Flavio Josefo, como los del Nuevo Testamento, inducen a pensar que los saduceos pertenecieron al estrato superior dominante de Jerusalén. Se les cita, por vez primera, bajo Juan Hircano, que rompió con los fariseos y se aproximó a los saduceos[116]. Eso indica, en todo caso, que los saduceos estaban cerca del estrato dominante. Habla asimismo en favor de esta tesis el hecho de que, siempre según Flavio Josefo, no tenían sus apoyos en el pueblo, sino entre los ricos y nobles[117]. Es evidente también que formaban parte de ellos algunos miembros de la alta aristocracia sacerdotal; pero el historiador judío cita sólo el nombre del sumo sacerdote Ananías[118]. De todos modos, no se puede deducir de aquí que todos los sumos sacerdotes, o incluso todos los miembros del estrato superior, fueran saduceos. Sin embargo, nada impide extraer la conclusión opuesta. También según el Nuevo Testamento, los saduceos, en cuanto grupo influyente en el sanedrín, pertenecían al estrato superior y son citados junto con el sumo sacerdote (cf. sólo Hch 5,17).

b) *Estrato al que pertenecían los fariseos.* Si también los fariseos formaron parte del estrato superior, es, en cambio, una cuestión discutida. Sea como fuere, es evidente que no pertenecían tampoco *sic et simpliciter* al estrato inferior, aunque se encontraran en él quienes les apoyaban. Su pertenencia al estrato inferior está desmentida por el influyente poder que desempeñaron, desde el punto de vista político, según Flavio Josefo. En primer lugar, bajo Juan Hircano y, después, sobre todo, bajo Salomé Alejandra, aunque también en la época herodiano-romana. A esto debemos añadir su continuo intento de influir en la política de los círculos dominantes, cosa que, bajo Alejandro Janeo, los expuso también a persecuciones. En efecto, los fariseos inmiscuyeron a los seléucidas en el combate intrajudío, por lo que Alejandro se vengó de manera despiadada e hizo crucificar a 800 insurrectos[119]. Los fariseos debieron de disponer ya de algún poder bajo Juan Hircano. En efecto, respecto a su paso por los saduceos, Flavio Josefo señala que fueron suprimidas de nuevo las normas jurídicas introducidas por los fariseos[120]. Bajo Alejandra, siempre según el historiador judío, no sólo participaron

116 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, *293ss.*

117 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, 297.

118 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, *199ss.*

119 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13, *379ss.* Como es evidente, esta brutalidad del «león furioso» no fue criticada en Qumrán, como se había considerado normalmente en un primer momento, sino justificada, incluso la insólita modalidad de la ejecución capital; cf. *4QpNah* 1, *1ss* y, a este respecto, YADIN 1981,167-184.

120 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 13,296.

siempre de manera mayoritaria en el poder, sino que al final se convirtieron incluso en administradores *(dioiketat)*[121] de todo el estado, con el poder ejecutivo de imponer y levantar el destierro, encarcelar y excarcelar[122]. En otros lugares llega a afirmar incluso Flavio Josefa que Alejandra había sido reina de nombre, pero el poder había sido ejercido de hecho por los fariseos, a la manera de soberanos absolutos[123]. Con eso concuerda también el hecho de que los fariseos habrían intentado inducir a Alejandra a matar a los responsables de la supresión, bajo Alejando Janeo, de los 800 opositores[124]. Parece ser que el mismo Herodes respetó a los fariseos como un grupo importante de opinión y de programa[125]. Siempre según Flavio Josefa, en el comienzo de la rebelión antirromana, los notables de los fariseos se encontraban también, junto a los sumos sacerdotes, entre los círculos dirigentes y dominantes de Jerusalén[126]. También según la presentación del Evangelio de Marcos y el Evangelio de Mateo, los fariseos eran miembros influyentes de los medios que dominaban en Galilea y, según el Evangelio de Juan y los Hechos de los Apóstoles, también en Jerusalén, en particular como miembros del sanedrín[127]. Todo eso induce a situar a los fariseos, en parte, en el grupo de los *retainers* en virtud de su formación y, en parte, probablemente incluso en el estrato superior dominante, en virtud de su descendencia[128]. Pero los límites entre estos dos grupos fluctúan, en la medida en que algunos miembros del grupo de los *retainers* podían ascender, en determinadas circunstancias, a la clase del estrato superior dominante.

Así, no es casual el hecho de que Flavio Josefa, que procedía de la aristocracia sacerdotal, se considerara, al menos durante cierto, como perteneciente a los fariseos. Se discute si eso significa que fue un partidario convencido de las doctrinas farisaicas. En cualquier caso, parece muy probable que no hubiera emprendido su carrera pública sin tener en cuenta el papel directivo de los fariseos[129]. También el fariseo Simón ben Gamaliel, citado por el historiador judío en su autobiografía, descendía de una ilustre familia de Jerusalén y ejerció cierta influencia sobre el sumo sacerdote Ananías[130], que era saduceo. Lo mismo podemos decir de Samia, que, en tiempos del ascenso político de Herodes, era miembro del sanedrín, discípulo del fariseo Polión y, probablemente, también fariseo[131]. Hch 5,34 cita como

121 Aquí, probablemente, el uso del término *dioiket* por parte de Flavio Josefa no es obra de la casualidad; bajo la dominación tolemaica, este término designaba al supremo administrador financiero y económico del reino después del rey.

122 FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 1, 110s; cf. ID., *Ant*. 13,409.

123 FLAVIO JOSEFO, *Ant*. 13, 409.

124 FLAVIO JOSEFO, *Ant*. 13,410.

125 Cf. SALDARINI 1989, 98ss.

126 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 20ss; ID., *Bell*. 2, 409ss.

127 Cf., al respecto, SALDARINI 1989, 144ss.

128 Cf. SALDARINI 1989, 94s.

129 FLAVIO JOSEFO, *Vita* 10-12. Cf. MASON 1989,31-45.

130 FLAVIO JOSEFO, *Vita* 196ss.

131 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant*. 14, 163ss.

miembro del sanedrín y como doctor de la ley, estimado por todo el pueblo, al fariseo Gamaliel, al que se identifica a menudo con Gamaliel 1 (t 50 d.C.), un descendiente de Hillel. Aunque el Gamaliel de que habla Lucas fuera una figura literaria, es digno de señalar, de todos modos, el hecho de que el evangelista lo sitúe en los ámbitos del poder. La proyección de una interesante mirada sobre la ubicación social de los fariseos permite, por último, dos nuevas consideraciones de Flavio Josefo. Recuerda el historiador, en efecto, que, en el año 66 d.C., «los más notables de entre los fariseos» intentaron, junto con los sumos sacerdotes y los ciudadanos más influyentes de Jerusalén, evitar la guerra que amenazaba[132]. Habla además de una delegación enviada desde Jerusalén a Galilea pata destituirlo de su mando en esta última[133]. Esta delegación estaba compuesta por hombres de diferente extracción *(genos)*, aunque de igual formación *(paideia)*. Dos de ellos, los fariseos Jonatán y Ananías, eran de extracción popular *(demotikoi)*; el tercero, Joazar, también fariseo, era de estirpe sacerdotal; mientras que el cuarto, Simón, descendía de una familia de sumos sacerdotes. Dos cosas están daras: en primer lugar, la distinción entre Simón y Joazar, ambos sacerdotes, y de los cuales uno descendía además de la aristocracia sacerdotal; en segundo lugar, la distinción entre Jonatán y Ananías, por un lado, y entre Simón y Joazar, por otro: estos últimos eran de origen sacerdotal, mientras que los primeros no. El problema consiste en saber si Flavio Josefa, con la designación de los fariseos Jonatán y Ananías como *demotikoi*, aludiría sólo a la descendencia no sacerdotal, queriendo decir, por tanto, que eran laicos[134], o se referiría (también) al origen más modesto de ambos[135]. En cualquier caso, sobre la base del contexto y del uso que normalmente hace el historiador del término *demotikos*[136], parece mucho más probable la segunda hipótesis. De todos modos, es preciso observar que es difícil que se haya insertado en una delegación oficial enviada a Josefo desde Jerusalén a personas de extracción muy modesta. Lo excluye ya la simple alusión al hecho de que los cuatro tenían la misma formación -lo cual debería implicar: una excelente formación- y la constatación de que precisamente Jonatán, por tanto uno de los fariseos expresamente indicados como de baja extracción, era el jefe de la delegación. Por eso consideramos que también los fariseos *de* baja extracción que formaban parte de esta delegación eran miembros del grupo de los *retainers*. Con esto concuerdan también las otras tareas administrativas y las altas funciones que tenía, según Flavio Josefo, esta delegación[137].

En consecuencia, debemos considerar, fundamentalmente, que los fariseos, como personas del séquito *(retainers)*, procedían de los medios sacerdotales y de los escribas; estaban «al servicio de la clase dirigente como

\32 Cf. FLAVIO JOSEfO, *Bell.* 2, 408ss.
133 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita 197ss.*
134 Así según la traducción de CLEMENTZ 1993,38.
135 Así según la traducción de H. STo THACKERAY, «Giuseppe» (Loeb), vol. 1, 75 (*«from the lower ranks»)*.
136 Cf. RENGSTORFF 1973, 1440.
137 Debían convocar una asamblea popular, disponían de 40.000 monedas de plata (¿denarios?), iban acompañados por 700 insurrectos armados y por 300 hombres, que reabastecían de dinero y de cuya custodia se encargaban.

burócratas, educadores y funcionarios»; y, bajo Alejandra, consiguieron conquistar el poder en la burocracia y convertirse, durante cierto tiempo, en parte de la clase dirigente»[138]. Eso impide ya afirmar la existencia de mujeres fariseas[139].

Constituye un problema particular la afirmación de los Hechos de los Apóstoles, según la cual Pablo era también fariseo, hijo de fariseo (Hch 23,6) y discípulo de Gamaliel (Hch 22,3), y que de la comunidad creyente en Cristo de Jerusalén formaban parte asimismo algunos «de la *hairesis* de los fariseos» (Hch 15,5). Respecto a esta última afirmación hay buenas razones para considerarla como una ficción lucana carente de fundamento histórico[140]. Ahora bien, ¿se puede decir lo mismo de la caracterización de Pablo? De todos modos, es un hecho, reconocido por él mismo, que fue «un fariseo en cuanto a ley» (Flp 3,5). Como es natural, resulta evidente que el apóstol no habla simplemente de sí mismo como de un fariseo, sino que se limita a afirmar que fue un fariseo *kata nomon*, en relación con la Torá. De este modo, se presenta, tal como muestra el contexto, como alguien que se había tomado en serio su identidad judía y, sobre todo, la observancia de la Torá y la delimitación respecto al exterior que esta comportaba. En sentido estricto, el pasaje dice sólo que el apóstol llevaba una vida judía ajustada a la explicación farisaica de la Torá, cosa que expresa en Gal 1,14 cuando dice que durante un tiempo caminó en el judaísmo *(ioudaismos)* y que se comprometía con este más que sus contemporáneos, mostrándose particularmente celoso con respecto a las tradiciones de los padres. Se habla, sorprendentemente, de las «tradiciones de los padres». Pero es difícil pensar que esto se refiera a lo que es específico de la doctrina farisaica, es decir, al hecho de remitirse a una tradición (oral) que iba más allá de la Torá escrita. Aquí se trata más bien de la fidelidad al estilo de vida tradicional judío conforme a la Torá[141]. Asimismo, la observación de que «superó en el judaísmo a muchos coetáneos en mi pueblo»142 debería significar no (sólo) sus progresos en el estudio de la Torá, sino sobre todo, a causa de la oración explicativa de participio que sigue, el notable compromiso práctico en favor del estilo de vida judío. Debemos observar, además, que Pablo no se refiere aquí, expresamente, al fariseísmo, sino que usa más bien el término *ioudaismos*, que indica la afirmación del ser judío con una decidida delimitación hacia el exterior. Esto podría ser un indicio ulterior del hecho de que, en Flp 3,5, se califique a sí mismo, de manera sintética, como defensor de la observancia farisaica de la Torá, para expresar su identidad judía vivida en una rígida delimitación en sus relaciones con los no judíos. En este caso, a su *kata nomon pharisaios* de Flp 3,5 correspondería el subrayado de su camino en el *ioudaismos* de Gal 1,13s. Con eso concuerda el hecho de que, en las fórmulas paralelas entre ambos pasajes, se hable de «celo», que se concretizó en la «persecución de la *ekklesia*». En la medida en que las informaciones transmitidas por los Hechos de los Apóstoles sean exactas, es posible,

13' SALDARINI 1989,94.

139 La *isha perusha* de que se habla en *m50t* !II, 4 no es una mujer «farisea», sino una mujer particularmente devota y casta (cf. P. SCHAFER 1991, 129s).

140 CE. sólo SALDARINI 1989, 185s.

141 BETZ 1988,138.

142 Según la versión de BETZ 1988, 120.

ciertamente, que Pablo haya formado parte, durante algún tiempo en Jerusalén, de la corriente de los fariseos[143], aunque nosotros consideramos más probable que también esto sea fruto de una ficción lucana. En todo caso, es difícil que el apóstol, como judío de la diáspora, formara parte de la *hairesis* de los fariseos, dado que nosotros, como ha mostrado por último Hengel, no poseemos ninguna información explícita sobre la presencia de fariseos en la diáspora[144].

c) *Estrato al que pertenecían los esenios.* Dados sus orígenes, no hay duda de que el estrato al que pertenecía la comunidad de Qumrán tiene que ser buscado en el estrato superior de Jerusalén en la época asmonea y, en particular, en la aristocracia sacerdotal. Con todo, a lo largo de su prolongada historia, la ubicación social de los esenios habrá cambiado a buen seguro. Sin embargo, es difícil pensar que estos no hayan reclutado nunca a una parte relevante de sus miembros en el estrato inferior o incluso hayan sido un movimiento constituido, exclusivamente, por miembros procedentes del estrato inferior. Semejante hipótesis ha sido desmentida ya por los descubrimientos arqueológicos, aunque también por la estructura organizativa de la comunidad, regida y dominada siempre por sacerdotes. Hasta los nombres de los esenios citados por Flavio Josefa indican más bien personas del estrato superior o del grupo de los *retainers:* Juan debió de ser comandante militar durante la rebelión[145]; Menahem y Simón aparecen citados como intérpretes de sueños y videntes en los medios de Herodes y Arquelao[146]. Por último, hasta el mismo historiador hebreo, descendiente de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, afirma que frecuentó durante cierto tiempo a los esenios.

¿Pobreza voluntaria y comunión de bienes en Qumrán? Especialmente la repetida autodesignación como «comunidad de los pobres»[147] o como «pobres»[148] y la expresión «pobres de espíritu»[149], así como las afirmaciones sobre la «mezcla *(Vermischung)* de propiedad» (véase más abajo), han inducido a emitir la hipótesis de que la comunidad de Qumrán vivía en un estado de pobreza voluntaria y de comunión de bienes. Por otra parte, puesto que algunas expresiones de la «regla de la comunidad»[150] parecen apoyar el ideal de la vida célibe, se ha comparado la comunidad de Qumrán con una orden monástica[151]. Todo esto, aparentemente, ha sido con-

143 HENGEL 1991, *222ss.*
144 HENGEL 1991, *225ss.*
145 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 567; 3, 11.
146 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 15, 373; 17, 347s.
147 *4QPs 37.*
148 *1QpHab* 12,3ss; *1QM 11,8s.13;* 13,14; *1QH* 1,36; 2,32.34; 3,25; 5,16ss et passim.
149 *1QM* 14,3.7; cf. *1QS* 3,8; 4,3.
150 Cf., simplemente, *1QS* 1,1ss.
151 Cf. sobre todo SIEDL 1963.

firmado también por las notas sobre los esenios que se encuentran en Plinio el Viejo, Filón y Flavio Josefo[152]. Ahora bien, dado que este último parece presuponer tanto esenios célibes como esenios casados, se ha supuesto que por lo menos el «núcleo de la comunidad» había vivido en Qumrán de modo célibe y en estado de pobreza voluntaria.

Ahora tenemos buenas razones para considerar, en primer lugar, que las afirmaciones sobre la pobreza de los escritos de Qumrán no tienen que ser entendidas en un sentido simplemente metafórico, como referencias a la humilde espiritualidad de la comunidad, aunque tampoco se refieren simplemente a la pobreza material. «El término "pobres" se refiere siempre a aquellos que pertenecen al verdadero Israel y, precisamente por esto, deben padecer violencia y miseria»[153]. Como ha demostrado con claridad Lohfink, lo que caracteriza las afirmaciones sobre la pobreza son las experiencias de persecución, de humillación y de marginación, y, en consecuencia, el sufrimiento y la miseria reales. En primer plano aparecen las infamias padecidas a causa de pertenecer a la comunidad, aunque también la opresión concreta y la aversión, y quizás incluso hasta las expoliaciones y saqueos[154]. Sin embargo, no deja de sorprender el hecho de que «la pobreza no aparece nunca expresamente como falta de bienes materiales ni aparece tampoco un grupo de "ricos" en oposición a los "pobres"»[155]. La riqueza no es objeto de desprecio. El hecho de que diga el orante que cambiaría la verdad de Dios por la posesión[156], presupone la posibilidad de elegir entre verdad y posesión, pero no contiene ninguna crítica de la riqueza en sí. A esto corresponde el hecho de que, por ejemplo, se reprocha al «sacerdote impío» haber carecido de fidelidad por afán de posesión[157]. Todo esto hace pensar más bien en miembros del estrato superior, rebajados de categoría, que en el estrato inferior.

En segundo lugar, es también erróneo suponer una comunidad de bienes hasta el punto de suprimir la propiedad privada[158]. Es, a buen seguro, esta la interpretación sugerida por Filón y, sobre todo, por las notas de Flavio Josefo sobre los esenios. Pero, de una consideración más atenta, se desprende, como ya ha mostrado Paschen, que la presencia de un ideal socio-utópico helenístico ha falseado aquí la perspectiva[159]. Paschen, basándose

152 Cf. ADAM-BURCHARD 1972².

153 LOHFINK 1990, 33.

154 Cf. *1QpHab* 12,9s.

155 LOHFINK 1990, 99.

156 Cf. *1QH* 14,20; 15,23.

157 Cf. *1QpHab* 8,10s.

158 Según HENGEL (1973, 40) habría existido incluso una «comunión de bienes bien organizada e impuesta por la fuerza», que él mismo presenta como «la espiritualidad judía de la pobreza hecha ley».

159 Cf. PASCHEN 1970, 109ss.

en las afirmaciones relativas a la propiedad en la catequesis sobre la pureza ritual[160], muestra con claridad que la gradual cesión de la propiedad tiene que ser puesta en relación con el código de pureza ritual sacerdotal de la comunidad. No se trata de renuncia a la propiedad, sino de la exigencia de que en las transacciones económicas en el interior de la comunidad se intercambien sólo bienes que correspondan a las prescripciones de la pureza ritual[161]. La gradual «mezcla» del patrimonio de quien entra en la comunidad con la propiedad de la comunidad sirve, por tanto, para la purificación de los bienes muebles en vistas al uso intracomunitario. Del mismo modo que quien desea entrar en la comunidad debe someterse a un proceso de purificación, que lo pone en condiciones de «aproximarse» a la comunidad, por así decirlo, como un sacerdote al culto, así se hace también con las cosas que posee. Son introducidas en el patrimonio de la comunidad y sometidas a la custodia de los sacerdotes. La propiedad privada y el uso privado no están, por consiguiente, excluidos. Existía, ciertamente, también un patrimonio comunitario, que era administrado por un «vigilante» especial. Está claro que cada uno debía pagar, mensualmente, por lo menos el salario de dos jornadas de trabajo a la caja social[162]. Eso indica que había también en la comunidad personas que necesitaban ser ayudadas. Es posible que con este dinero se rescatara de la esclavitud por deudas a personas que deseaban entrar en la comunidad[163]. Mas, con respecto a la comunidad en su conjunto, no se puede hablar de pobreza en sentido material ni tampoco de pobreza voluntaria.

En tercer lugar, disponemos también ahora de una prueba arqueológica[164]. Está fuera de duda que los restos del complejo de Khirbet Qumrán se distinguen claramente de las suntuosas construcciones de Herodes y de otros miembros del estrato superior en la tierra de Israel por su sencillez y falta de adornos, pero eso no basta de por sí para afirmar que el dato confirma la autodesignación de los esenios como «pobres»[165]. En efecto, personas verdaderamente pobres no hubieran podido permitirse, a buen seguro, estas construcciones, a las que debían de estar anexionadas grandes extensiones de tierra cultivada[166], ni siquiera en el caso de que hubieran puesto juntos todos sus patrimonios. Por otra parte, la elevada eficiencia de la hacienda y, sobre todo, la estructura hídrica, altamente desarrollada desde el punto de vista técnico, forma un estridente contraste con

160 Cf. *1QS 5,13-20*.

161 Esto explica asimismo el «deber de comprar en efectivo» de *1QS* 5,16s; cf. PASCHEN 1970, 102s.

162 *CD* 14,12-117. Cf. H. STEGEMANN 1993, 261ss.

163 Cf. H. STEGEMANN 1993, 262ss.

164 Cf. M. BROSHI 1992.

165 Aunque así HENGEL 1978,335.

166 Cf. HENGEL 1978, 335ss.

la falta de adornos del conjunto, que ha de ser atribuida más bien a motivos religiosos que a motivos económicos. La enorme biblioteca de la comunidad es indicio también de un notable poder económico. En todo caso, el asentamiento era una hacienda muy próspera desde el punto de vista económico, que podía perseguir su propia autonomía, gracias a la elaboración de la cerámica, el curtido de las pieles, la fabricación de rollos y el comercio, además de la agricultura.

Es muy probable que en la comunidad de Qumrán estuvieran representados todos los estratos sociales. Pero desde el comienzo ejercieron en ella un papel particular los miembros del estrato superior y de su séquito, los sacerdotes y los escribas. Las mujeres también podían formar parte de la comunidad, aunque, como es obvio, con menos derechosl[67].

4. *Movimientos y figuras singulares profttico-carismdticas en la época herodiano-romana*

Junto a las grandes corrientes y a las orientaciones de fondo, cuyos inicios remontan al primer período del choque entre la población judía y los reinos helenísticos, existió, en la época helenístico-romana, todo un conjunto de fenómenos religiosos interpretables, del mismo modo que la apocalíptica, como reacciones indirectas de protesta ante el caos socio-económico y político-religioso reinante en la tierra de Israel, pero que tiene sus bases, a diferencia de la apocalíptica y de los principales grupos religiosos, no en la elite, sino en el estrato inferior y en medios escasamente considerados. Aquí pensamos, por un lado, en figuras singulares desde el punto de vista taumatúrgico o profético; por otro, en los movimientos de los así llamados «profetas oraculares» y, por último, también en los de Juan el Bautista (y Jesús), que, a partir de Weber, han sido presentados, desde el punto de vista socio-religioso, como «movimientos carismáticos» -o en conexión con este, desde el punto de vista socio-etnológico-, como «movimientos milenaristas»168, típicos de la situación de los pueblos colonizados con estructura tribal tradicional o de los grupos que se encuentran en condiciones de desventaja y viven al margen de las sociedades mayoritarias extranjeras. Volveremos sobre este punto con más detalle cuando describamos a los seguidores de Jesús[169].

Las figuras singulares están asimismo bien dotadas, obviamente, desde el punto de vista carismático. Pero no movilizaron a las masas ni tuvieron un estrecho círculo de seguidores. Al contrario, en los movimientos profé-

1(,7 Cf. H. STEGEMANN 1993, 267ss.
1(" Cf. MÜIII.MANN 1961; WILSON 1973; WORSLEY 1968; GAGER 1975.
1(,) Cf., más adelante, pp. 266-267.

tico-quiliásticos surgidos en torno a personas bien dotadas desde el punto de vista carismático -que intentaron hacerse reconocer como garantes de la esperanza (mesiánica) en la salvación o mediante acciones prodigiosas, así como mediante una vida ejemplar, la «extrañeza económica» *(Wirtschaftsenthobenheit)* y, no precisamente en último lugar, el martirio- se reunieron grandes masas de gente que los apoyaban, o también, como en el caso del Bautista (y de Jesús), tanto de un amplio círculo de seguidores como de un círculo más restringido de discípulos. Fenómenos de este tipo los hubo no sólo en la tierra de Israel, sino también en la diáspora, como muestra el ejemplo de Jonatán el Tejedor y de su movimiento en la región Cirenaica[170].

Si los taumaturgos representan una respuesta a la necesidad individual, los movimientos profético-carismáticos desarrollan, por así decirlo, una concepción encaminada a la liberación de la opresión interior y exterior de todo el pueblo. Por eso proponen un «mensaje» que promete la superación de la crisis. No es fruto de la casualidad el hecho de que este mensaje se refiera a los acontecimientos de la historia de la salvación del pueblo de Israel y a veneradas figuras carismático-proféticas del pasado, como Moisés, Josué y Elías. En efecto, especialmente a Moisés y a Elías estaban unidas en la fe popular, aunque ya también en la tradición bíblica, la concepción de un retorno escatológico y, en consecuencia, la repetición de la historia de la liberación o la esperanza de una restauración interior y exterior del pueblo de las doce tribus. La conexión con la historia de la salvación podía consistir en el anuncio de la repetición de un «signo» o de un prodigio del pasado o incluso -como en el caso del Bautista- en su identificación directa como Elías redivivo, con una figura del pasado por consiguiente. Aunque esta identificación debió de haberle sido atribuida al Bautista sólo posteriormente, ha servido siempre para indicar el carácter, substancialmente carismático, de su movimiento. En efecto, a diferencia de los «profetas oraculares», que movilizaron a seguidores sólo durante breve tiempo y cuyo carisma desapareció tras la intervención del ejército o la no verificación del signo prometido, el Bautista continuó obrando carismáticamente más allá de su muerte y también en virtud de su martirio. Algo análogo puede decirse de Jesús y de sus seguidores. Ahora bien, debemos recordar que también en el caso de las personalidades singulares taumatúrgicas y proféticas hubo conexiones con figuras bíblicas y, sobre todo, con Elías.

4.1. *Taumaturgos y profetas*

Magos curanderos y taumaturgos han existido siempre y no sólo en la tierra de Israel. En la región oriental del Asia Menor, en el siglo I d.C., tra-

170 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 7, 437ss.

bajaba Apolonio de Tiana y, por ese mismo tiempo, lo hacía Simón el Mago en Samaría. A pesar de todo, en lo referente a los fenómenos taumatúrgicos, se ha hablado, con toda justicia, de una «inclinación este-oeste»[171]. Apolonio y Simón eran, sobre todo, exorcistas. En la literatura postbíblica se atribuyen exorcismos, por ejemplo, a Abraham y Tobías[172]. También Flavio Josefa habla de un exorcista llamado Eleazar[173], y precisamente en el contexto de una descripción de Salomón, al que también presenta como curandero. Con respecto a la tierra de Israel se conoce sobre todo el nombre de dos taumaturgos, a saber: Honi, el Trazador de círculos, y Hanina ben Dosa[174]. Son característicos de estas dos personas los prodigios mágicos realizados con la oración, en la tradición de Elías. Esto se corresponde con ciertos aspectos de la presentación de Jesús realizada por la tradición sinóptica.

Honi, el Trazador de círculos. De Honi hablan Flavio Josefo[175] y la Misná[176]. En apariencia era un simple labrador, probablemente originario incluso de Galilea. Se dice que, poco antes de la conquista de Jerusalén por parte de Pompeyo, había rezado para que lloviera después de una persistente carestía, y efectivamente llovió. Esto recuerda el milagro de Elías (1 Re 17,1). Por lo demás, también en el Midrás, aunque sea desde un punto de vista diferente, se establece una relación entre Honi y Elías: «No ha existido hombre comparable a Elías y Honi, el trazador de círculos, en mover a los hombres a servir a Dios»[177]. Flavio Josefo definió a Honi como «un hombre justo y piadoso», quizás para distinguirlo de los «profetas oraculares» (véase más abajo), a los que considera impostores. Así, Josefo, del mismo modo que la Misná, minimiza el aspecto mágico de su acción[178]. Según el historiador, a causa de sus dotes (mágicas), Honi se vio envuelto también, a lo largo de la guerra civil, en las luchas por el poder entre los hijos de Salomé Alejandra, Hircano y Aristóbulo. Los partidarios de Hircano le pidieron a Honi que pronunciara una maldición contra Aristóbulo. Como se negó, fue lapidado por unos «judíos malvados». Según ciertas alusiones del Talmud de Babilonia, también dos de sus nietos habrían actuado como magos de la lluvia[179].

Ranina ben Dosa. Fue otro taumaturgo carismático. Vivió, probablemente, antes del año 70 d.C., en medio de una gran pobreza, en los alre-

171 THEISSEN 1974, 251.
172 CE *CenAp* 20,16-19; Tob 6,13ss; 8,lss.
173 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 7, 46s.
174 Cf. VERMES 1993, 45ss; SAFRAI 1965; CROSSAN 1994, 198ss.
175 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 22s.
176 Misná, *Taan* 3, 8; cE *Tosefta Taan* 2, 13.
177 Midrás, *BeR* 13, 7.
178 Cf. CROSSAN 1994, 204s.
179 Cf. Talmud, *bTaan* 23a y b.

dedores de Séforis (Galilea). En el Talmud se le cita en relación con Yohanan ben Zakkay[180]. Según la tradición rabínica, también a él se le atribuyen milagros obtenidos con la oración y, sobre todo, curaciones milagrosas. Se cuenta que curó al hijo de Yohanan ben Zakkay. Pero se le atribuye en particular, como a Jesús, una curación a distancia. En el contexto de un milagro relacionado con la naturaleza existe una alusión indirecta a Elías. También una tradición de la Misná nos dice que fue un taumaturgo: «Cuando murió el rabí Hanina, cesaron los hombres de la acción»IBI. Pero se diseute si «hombres de la acción» significa verdaderamente «taumaturgos»182.

Jesús ben Ananías. Una figura profética, en cambio, es el Jesús, hijo de Ananías, recordado por Flavio Josefo[183]. Este tiene en común con Jesús de Nazaret no sólo el nombre, sino también otras cosas. Era «un hombre iletrado del campo», que cuatro años antes de la gran rebelión había ido a Jerusalén con ocasión de una peregrinación para la fiesta de las Chozas y, comenzando en el recinto del templo, había seguido profetizando la destrucción del mismo, de la ciudad y del pueblo. En esto conecta claramente con Jeremías (cf Jr 7,34; 16,4). Los intentos de hacerle callar desarrollados por «ciudadanos autorizados» acabaron con una denuncia al gobernador Albino. Este, después de la flagelación y de un breve interrogatorio, dejó libre al profeta de desventuras, por considerarlo un «loco». Difícilmente hubiera podido escapar de la pena capital si no hubiera sido un solitario, sino que hubiera tenido, como Jesús de Nazaret, discípulos y simpatizantes, porque esto suscitaba siempre en los romanos la sospecha de actividades de insurrección[184]. Según Flavio Josefa, Jesús ben Ananías continuó lanzando sus avisos y sus profecías de desventura, hasta que le mató una piedra lanzada por una catapulta durante el asedio de Jerusalén por parte de los romanos.

4.2. Movimientos de protesta profético-carismdticos (<<profetas oraculares»)

Los movimientos carismático-proféticos pueden ser distinguidos, por un lado, de los pretendientes mesiánicos al reino y de su resistencia armada, que presentan características socio-revolucionarias más marcadas; y, por otro, de los movimientos carismáticos-quiliásticos y proféticos, como los de Juan el Bautista y Jesús de Nazaret, que tuvieron un círculo

180 Cf. Talmud *bBer* 34b.
181 Misná, *Sot* 9, 15.
IB2 Cf. VERMES 1993,65; en contra, SAFRAI 1%5, 16.
183 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 6, 300ss.
IB4 Cf. E.P. SANDERS 1985,303.

más restringido de discípulos y discípulas. En realidad, tienen en común con los bandoleros sociales y con los movimientos del Bautista y de Jesús la acción carismática, aunque los límites con el Bautista y con Jesús están marcados con más claridad, gracias a la renuncia programática de estos últimos a la violencia, que con el bandolerismo social y los grupos insurrectos. Lo demuestra asimismo la valoración de estos «profetas oraculares»[185] por parte de Flavio Josefa y del Nuevo Testamento[186]. De este modo, el historiador judío recoge tanto la proximidad como la diferencia con respecto a los intentos socio-revolucionarios. Los recuerda, ciertamente, en una nota breve relacionada con los sicarios, aunque subraya con claridad, al mismo tiempo, que sus «manos eran más puras». A pesar de todo, considera a estos «profetas oraculares»[187], a los que tras las huellas de Dt 13 llama también «seudoprofetas»[188], del siguiente modo:

> «estafadores y bandoleros, [que], fingiendo estar inspirados por Dios y maquinando desórdenes y revoluciones, impulsaban al pueblo al fanatismo religioso y lo llevaban al desierto, prometiendo que Dios mostraría allí sus signos de liberación *(semeia eleutherias)*».

Según Josefa, en tiempos del gobernador Festo, un hombre, cuyo nombre no se cita, condujo a sus seguidores al desierto, para procurarles la «salvación y la paz de los males»[189]. Digno de señalar, por referirse al elemento carismático, es el hecho de que el anuncio de un signo prodigioso provoque en los seguidores una reacción afectivo-creyente[190]. En el Evangelio de Mateo (24,4ss), se pone en guardia, de un modo completamente análogo, contra los «falsos mesías y *falsos profetas*», «que harán grandes *signos* y prodigios, *capaces de engañar*, si fuera posible, a los mismos elegidos». Y también aquí es el desierto el lugar de la expectativa escatológica: «Así que si os dicen: "Está en el *desierto*", no salgáis». En el Evangelio de Juan encontramos también una clara distinción entre Jesús y estos «profetas oraculares». Aquí se presupone asimismo, de manera clara, la existencia de una relación entre los movimientos profético-carismáticos y los intentos de insurrección[191].

185 Cf., al respecto, BARNETT 1981; R.A. HORSLEY 1985, 435-463; BITTNER 1987, 57ss.

186 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 258ss; ID., *Ant.* 20, 165ss; en el Nuevo Testamento, sobre todo Mt 24,23ss; Mc 13,21s; Hch 5,36; 21,38. Que ambas fuentes se refieren al mismo fenómeno permite deducirlo el complejo de elementos prácticamente idénticos, a veces incluso al pie de la letra, que aparecen en la descripción («seudoprofetas», «signos», «desviar», «desierto»).

187 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 97.169; ID., *Bell.* 2, 261.

188 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 261.

189 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 188.

190 Cf., al respecto, HENGEL 1%8, 25s; BITTNER 1987, 63.

191 Cf. BITTNER 1987; E. STEGEMANN 1990a; 1989.

También merece ser señalado el hecho de que los gobernadores romanos se comportaron con estos movimientos del mismo modo que con los rebeldes o los bandoleros sociales. Este comportamiento no hay que achacarlo sólo a su propia voluntad, sino que tiene que ver, a buen seguro, con la movilización de las masas por parte de los profetas oraculares. Con todo, al menos en apariencia, los confines con los bandoleros sociales o los rebeldes eran, efectivamente, fluctuantes, como demuestran los ejemplos de Teudas, del «Egipcio» y del (Samaritano», de los cuales nos ocuparemos brevemente más abajo. Por último, recuerda Josefa que, en el año 52 d.C., se unieron a una coalición formada por los bandoleros y estos grupos profético-milenaristas[192]. Y recuerda también que, en tiempos de la gran rebelión, un «seudoprofeta» «había proclamado a los habitantes de la ciudad [Jerusalén] que Dios les mandaba subir al templo para recibir los signos de la salvación»193.

Por lo que respecta a Judea, debemos citar aquí, sobre todo, el movimiento de un tal *Teudas*, que entró en escena en tiempos del procurador Cuspio Fado (después del 44 d.C.)[194]. Aparece citado asimismo en Hch 5,36, aunque, claro está, con una datación errónea, puesto que aparece situado antes de Judas el Galileo (Hch 5,37). Es digno de señalar el hecho de que aparece situado en el mismo plano que este combatiente armado, que, según Flavio Josefo, fue el fundador de la así llamada cuarta filosofía o partido de los judíos. Según el historiador hebreo, Teudas se habría hecho pasar por profeta y habría reunido a su alrededor una gran muchedumbre. Sostenía que podía dividir con una palabra suya las aguas del Jordán. Parece ser que, invirtiendo el camino de la conquista de la tierra prometida en tiempos de Josué (cf. Jos 3), quería conducir a sus seguidores, a través del Jordán, hacia el desierto, para acaudillar desde allí la liberación. Cuspio Fado envió contra este movimiento una sección de caballería, que mató a un gran número de seguidores e hizo muchos prisioneros. El mismo Teudas fue decapitado y su cabeza fue llevada a Jerusalén. Los romanos quisieron dar así un ejemplo que hubiera debido impedir a otros hacer cosas de este tipo. Merece ser citado el hecho de que, según Flavio Josefo, los seguidores de Teudas debían llevarse con ellos todas sus pertenencias. Eso significa que se trataba de gente pobre que no poseía gran cosa y, por consiguiente, tampoco tenía mucho que perder.

Un movimiento análogo fue el del *«Egipcio»* en tiempos del procurador Félix. También habla de él Flavio Josefo[195] y ha dejado huella en el Nuevo Testamento (cf. Hch 21,38). Se trataba, ciertamente, de un judío venido a Jerusalén desde Egipto y que se hizo pasar por profeta. Reunió en torno a él a una muchedumbre enorme[196], a la que llevó por el desierto hasta el monte de los Olivos, prometiendo

192 Cf., al respecto, más adelante, p. 245.
193 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 285.
194 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, *97s.*
195 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2, *262ss;* ID., *Ant.* 20, *169ss.*
196 Según Flavio Josefo, serían unos 30.000 hombres. Los Hechos de los Apóstoles hablan de 4.000 «sicarios».

hacer caer los muros de Jerusalén a una simple orden. Aquí confluyen de modo claro dos motivos de la historia de la salvación, a saber: la expectativa, actualizada asimismo en la tradición según la cual el ungido mesiánico entraría en la ciudad por el monte de los Olivos, y el recuerdo del final de la peregrinación por el desierto y del comienzo de la conquista de la tierra prometida, bajo Josué, con el milagro de Jericó. La presencia del «Egipcio» recuerda también, como es natural, el éxodo. Según Flavio Josefa, este movimiento no sólo fue combatido militarmente por el gobernador Félix y por sus tropas, sino que fue hostigado asimismo por la población. De todos modos, el «Egipcio» consiguió huir. También en este caso, fue la movilización de las masas lo que determinó, a los ojos de los romanos, la proximidad con los movimientos de insurrección. En todo caso, Flavio Josefa supone que el «Egipcio» -como ya los macabeos- quiso entrar en Jerusalén con sus seguidores armados, aplastar la guarnición apostada en el monte de los Olivos y reinar él mismo sobre el pueblo[197]. Esto lo aproximaba también a los pretendientes mesiánicos al reino que hubo entre los bandoleros sociales (véase más abajo). A esto corresponde el hecho de que, en los Hechos de los Apóstoles, sea presentado el «Egipcio» como alguien que urdió una rebelión con 4.000 «sicarios» (Hch 21,38).

Por último, según Flavio Josefa, hubo también entre los samaritanos un movimiento similar ya en tiempos de Poncio Pilato'''. Pero este se distingue -al menos según el historiador'99- de los que acabamos de citar por sus características más marcadamente militares'oo, dando lugar a una verdadera y propia rebelión armada. El jefe de este movimiento -Josefa le llama el *«Samaritano»*- reunió a sus seguidores en el monte Garizim y les prometió que les mostraría los vasos sagrados sepultados allí por Moisés. También esta rebelión fue truncada por los romanos mediante una intervención militar.

4.3. *Juan el Bautista*

El suscitado por Juan el Bautista fue un movimiento penitencial profético-escatológico de un tipo particular[201]. A diferencia de los citados movimientos carismático-proféticos, que fueron sofocados enseguida después de su aparición y cuyo impulso carismático «desapareció», el de Juan el Bautista no sólo actuó más tiempo, sino que, gracias a su martirio, el fuego carismático que encendió no se apagó. En efecto, la carga carismática de Juan continuó obrando, al parecer, en los grupos del Bautista, por una parte, yen particular gracias a Jesús de Nazaret, por otra.

197 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* *2.*
198 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 18, *85ss.*
199 CROSSAN 1994, 227s, duda de esta descripción.
200 Cf. BITTNER 1987, 61.
IOI *CE.* GOGUEL 1928; WINK 1968; BECKER 1972; HENGEL 1968, *38s5;* THYEN 1970; LICHTENBERGER 1987; Tu.l.Y 1994.

4.3.1. Mensaje y acción

Según la tradición sinóptica, Juan el Bautista descendía de un tronco sacerdotal rural de Judea, pero actuó en Perea, en la ribera oriental del Jordán, frente a Jericó, en tiempos de Herodes Antipa. Este lo hizo encarcelar en la fortaleza de Maqueronte y decapitar después. Ejerció su actividad en el «desierto» (Mc 1,4). Esto presenta ya por sí mismo un gran significado simbólico desde el punto de vista de la historia de la salvación, pero a ello se añade el hecho de que Juan bautizaba precisamente en el lugar «donde en un tiempo había introducido Josué al pueblo en la tierra prometida atravesando el Jordán Gas 4,13.19)>>202. El motivo del desierto se encuentra también, como es natural, en referencia a Is 40,3, en la tradición bíblica del Elías redivivo (cE. Ma13,1). Por eso, el lugar del bautismo podría estar también en relación con este dato. «En efecto, según 2 Re 2,1-18, el profeta Elías, que venía de Jericó, había atravesado el Jordán a pies secos precisamente en aquel lugar por el que en un tiempo había sido introducido el pueblo de Israel, en dirección opuesta, bajo la guía de Josué, en la tierra prometida»203. Y al otro lado del Jordán había tenido lugar después su ascensión al cielo, por lo que es posible que el Bautista entrara en acción precisamente en el lugar donde podía esperarse el regreso de Elías. En todo caso, esta relación tipológica podría haber sido establecida también sólo a través de una reelaboración de la tradición sinóptica por parte de sus redactores. En efecto, hay aquí un interés concreto en presentar al Bautista (cE. Mc 1,2ss; 9,11ss) como Elías redivivo (Mal 3,1.23s; Eclo 38,10).

Al simbolismo escatológico del lugar le corresponde el estilo de vida y la actividad del Bautista, que subrayan la actitud penitencial. Su ropa y su alimento son los típicos de los habitantes del desierto. Pero con el modo de vestirse imita asimismo al profeta Elías (cE. 2 Re 1,8; Zac 13,4). De todos modos, hemos de preguntarnos, una vez más, si no se deberá esto a una interpretación posterior del Bautista por parte del movimiento de Jesús. El mensaje de Juan consiste en el anuncio de un juicio universal sobre Israel, al que nadie que no se convierta, haga penitencia y se someta al «bautismo de la conversión para la remisión de los pecados» (cE. Mc 1,4; Lc 3,3; Hch 13,24; 19,4) podrá escapar (cf. Mt 3,7ss / Lc 3,7ss). El radicalismo de este anuncio del juicio es sorprendente. A buen seguro, está en relación con las concepciones protojudías-apocalípticas de un juicio futuro de destrucción, del que sólo podrá salvarse el grupo de los justos y no Israel en cuanto tal[204], pero ahora Juan vincula de manera clara

202 H. STEGEMANN 1993, 296.
203 H. STEGEMANN 1993, 300.
204 Cf. BRANDENBURGER 1993, 289-338; MOLLER 1994, 23-53.

para todos la salvación, no a la justicia ya existente, sino a la conversión que es preciso llevar a cabo, al bautismo y a la vida según la justicia que de ahí se sigue. En consecuencia, presupone una situación de pecado universal también en Israel. De todos modos, no anuncia sólo el juicio, sino también la posibilidad de salvación con el bautismo[205]. Parece ser que el bautismo en el Jordán fue una especie de purificación simbólica. Quien era llevado por Juan al Jordán, dejaba a la espalda su propio pasado de pecado y, pasando a través del bautismo en el Jordán, volvía purificado a la tierra de Israel para iniciar allí una nueva vida. De este modo, llevaba a cabo una conversión frente al inminente juicio de Dios, al «bautismo de fuego» (Mt 3,11s)206. Pensar que el Bautista ofreciera una versión del perdón de los pecados, por así decirlo, más cómoda y, especialmente, más accesible, desde el punto de vista económico, a la gente ordinaria que la ofrecida por el culto del templo, conduce a infravalorar el significado escatológico del bautismo de Juan. Asimismo, nada induce a pensar que, para él, el templo, como lugar de expiación, hubiera perdido su importancia. Con todo, no debe ser fruto de la casualidad el hecho de que Juan fuera sacerdote. Su acción, de todos modos, estaba orientada en sentido escatológico. Al parecer, se consideró como mandatario terreno del juez que iba a venir, como «el que grita en el desierto» (Is 40,3), que daba también consejos concretos para la nueva vida después de la conversión. Flavio Josefa presenta esta predicación, al modo de la parénesis helenístico-judía, como invitación a la piedad y a la justicia, según los principales mandamientos de la Torá[207]. En Lucas encontramos una análoga presentación estilizada de la igualdad social (cf. Lc 3,1 Oss), cuya historicidad es discutible. Cabe pensar que fue precisamente esta insistencia en la Torá con respecto a la casa reinante herodiana la que causó, en última instancia, el martirio del Bautista. En efecto, parece ser que había denunciado en público (cf. Mc 6,17s), como matrimonio entre parientes prohibido por la Torá (Lv 18,16; 20,21), las segundas nupcias contraídas por Herodes Agripa con su cuñada Herodías. Pero aquí debería tratarse, por una parte, de un *topos* de la «crítica al soberano», que era un rasgo tradicional atribuido al profeta[2ÜS], y, por otra, de la expresión de una cierta proximidad del movimiento de Juan al de los «profetas oraculares», sobre todo en el plano de la movilización de las masas. Sea como fuere, el tetrarca Herodes Antipa consideró todo esto como un motivo más que suficiente para intervenir.

205 Cf. REISER 1990, 153ss.181s.
206 Cf., al respecto, THYEN 1970.
20? FLAVIO JOSEFü, *Ant.* 18, 117.
208 ef. TIUY 1994, 224ss.

4.3.2. Seguidores y cardcter carismdtico

Si bien Juan no fue claramente un solitario como el profeta de desventuras Jesús ben Ananías[209], sino una figura muy popular a causa de la seriedad de su piedad -cosa que admite también Flavio Josefo-, tampoco fue, a buen seguro, un solitario, como Teudas o el «Egipcio», que atraía a las muchedumbres. Tenía más bien un cierto séquito de partidarios y de discípulos[210], del que también formaba parte Jesús de Nazareto Probablemente, este grupo, tras la muerte del Bautista, fue a parar en parte al movimiento de Jesús (cf. Hch 19,1ss). Según la antigua tradición sinóptica, Jesús debió considerar de un modo muy favorable la importancia histórico-salvífica del Bautista (Lc 7,28 / Mt 11,11). Este fenómeno de la relación de autoridad con un grupo de discípulos indica, junto con el simbolismo de la ropa, del retiro aparte y de la «extrañeza económica» *(Wirtschaftsenthobenheit)* del estilo de vida del Bautista, un cierto carácter carismático por parte de su movimiento. Este siguió existiendo después de la muerte del Bautista y también fuera de la tierra de Israel[211].

4.3.3. Estrato al que pertenecían

Teniendo en cuenta su procedencia de los círculos sacerdotales rurales, debemos colocar más bien a Juan el Bautista en el estrato inferior del grupo de los *retainers.* Sin embargo, es seguro que no reclutó a sus seguidores principalmente entre las filas del estrato inferior, pues renunció de manera clara, también con su estilo de vida nómada y «extraño a la economía» *(Wirtschaftsenthobene),* a las condiciones de vida social y económica de una persona del séquito. Existe en esto una clara diferencia entre el movimiento del Bautista y el de los seguidores de Jesús. No podemos decir si este se ligó también a una renuncia personal de naturaleza económica. De todos modos, es evidente que, en la base de la predicación de Juan, aparte de la tradicional crítica profética al soberano, no hay ningún programa específicamente socio-político, dirigido a la mejora de la condición socio-económica de las masas populares. La «predicación» de la reciprocidad social a las distintas categorías de que habla el Evangelio de Lucas debería depender de una interpretación posterior, debida probablemente al mismo evangelista.

209 FLAV10 JOSEFa, *BellL* 6, 30055.
210 Cf. Me 2,18; 6,29; Le 7,18; Jn 1,35-51; 3,25.
211 Cf., al respecto, LICHTENBERGER 1987.

5. Movimientos de resistencia religioso-políticos y socio-revolucionarios

La fe en la elección de Israel y de su tierra implica de por sí la autonomía política. Prescindiendo de las influencias políticas directas que los saduceos y los fariseos, como miembros del estrato superior de los *retainers,* ejercieron sobre la clase dirigente, el comportamiento de la mayor parte de la población judía de la tierra de Israel en la época helenístico-romana fue más bien apolítico o prepolítico. Sin embargo, especialmente los referidos movimientos profético-carismáticos constituyeron una cierta protesta política, equiparada por los romanos-herodianos a la de los bandoleros sociales y a la de los rebeldes. Junto a esto hubo también, a veces, una resistencia directa antirromana y demostraciones de masa no violentas, por lo general como respuesta a las graves ofensas infligidas al sentimiento religioso de la población judía. Por último, hubo asimismo intervenciones y movimientos de rebelión políticos y socio-revolucionarios, que sólo en parte estuvieron motivados por causas religiosas y apoyados por una conciencia política.

También en estos movimientos, por lo que respecta a su concepción, fueron muchas las cosas que permanecieron confusas en el plano religioso y prepolítico. Esto se explica, fundamentalmente, en el ámbito socio-histórico, es decir, a partir de la dinámica producida por la colonización de unas sociedades estructuradas sobre base agrícola por parte de la dominación extranjera, una dinámica que puede ser constatada también en sociedades análogas de la Antigüedad fuera de la tierra de Israel. Aquí debemos recordar en particular el fenómeno del bandolerismo social del que hablaremos dentro de poco. Como es obvio, allí donde la resistencia persiguió, de modo más claro, programas políticos, tomó su fundamento «ideológico» en la tradición religiosa del pueblo judío. Podemos observarlo sobre todo en la formación del así llamado cuarto partido, por parte del Judas el Galileo, durante el censo, y en el caso de los sicarios y de los celotas, en tiempos de la gran rebelión. A este respecto, sorprende el hecho de que las concepciones más conscientes, desde el punto de vista de la política religiosa, en los movimientos de resistencia antirromana, estuvieran conducidos, no en rara ocasión, por miembros del *estrato superior* o del *grupo de los retainers.* Los *movimientos* constituidos únicamente por miembros *del estrato inferior* eran con mayor frecuencia prepolíticos y, cuando tenían una motivación o «ideología» religiosa declarada, eran más bien no violentos, mientras que cuando oponían una resistencia violenta, carecían más bien de una motivación o «ideología» religiosa explícita.

Aquí vamos a presentar, en primer lugar y de manera breve, la resistencia no violenta y las protestas de masas (par. S.l); proyectaremos, a continuación, una mirada sobre la variedad de los movimientos de resistencia (par. 5.2), y

consideraremos, por último, de manera más detallada, el bandolerismo social (par. 5.3) y los movimientos armados de resistencia y de rebelión (par. 5.4).

5.1. Resistencia no violenta y protestas de masas

Al final del reinado de Herodes tuvo lugar una acción espectacular. Impulsados por motivaciones religiosas, algunos jóvenes, alentados por sus maestros y contando claramente con el martirio, que, de hecho, sufrieron a continuación, quitaron el águila de oro de la puerta del templo[212].

Pero con mucha mayor frecuencia se produjeron protestas de masas. Así, Flavio Josefo habla de una contracelebración fúnebre demostrativa, realizada después de la muerte de Herodes, en la que se lloró a los citados mártires como víctimas de un gobierno despiadado y violento. Esta demostración se transformó en una pequeña insurrección contra Arquelao, que *sólo* pudo ser controlada con grandes dificultades[213]. Y con ocasión de una intervención de castigo contra unos pueblos de los alrededores de Bet-Horon, que al parecer daban apoyo a bandoleros sociales (véase más abajo), tuvo lugar una acción de protesta en Cesarea. El motivo de la misma fue que un soldado romano había roto un rollo de la Torá y lo había echado al fuego[214]. Sólo la ejecución capital del culpable por parte de Cumano consiguió aplacar a los judíos y traer de nuevo la paz. Hubo otras protestas de masas[215] provocadas por acciones específicas antijudías de los romanos. Fue en particular Pilato quien provocó una vez y otra estas protestas. En primer lugar, abandonando el habitual respeto mostrado por los gobernadores, hizo trasladar a Jerusalén las insignias militares, sobre las que había imágenes del emperador. Dada la descarada ofensa ocasionada a la Torá, la cosa provocó una impresionante demostración no violenta por parte de los habitantes de Jerusalén y de la población rural judía ante la sede del gobernador en Cesarea, demostración en la que los judíos –a pesar de las graves amenazas de Pilato– consiguieron su propósito[216]. También provocó la correspondiente reacción el hecho de tomar dinero del tesoro del templo para construir un acueducto. Pero entonces Pilato aplastó de manera brutal la protesta[217]. Particularmente dramática fue la masiva protesta desencadena por Calígula cuando quiso que se colocara, a toda costa, una estatua suya en el templo de Jerusalén[218]. Todos

212 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 1, *648ss;* ID., *Ant.* 17, *149ss.* Cf., al respecto, R.A. HORSLEY 1987, 71ss.
213 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, *3ss.*
214 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, *228ss.*
215 Cf., al respecto, R.A. HORSLEY 1987, *90ss.*
216 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, *169ss;* ID., *Ant.* 18, *55ss.*
217 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 175ss; ID., *Ant.* 18, 60ss.
218 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 185ss; ID., *Ant.* 18, 261ss; FILÓN, *LegGai.* 203ss.

los informes de que disponemos muestran de modo claro que la oposición espontánea de las masas, sobre todo de los agricultores de Galilea, contra Petronio, gobernador de Siria, a quien había encargado Calígula la ejecución de su orden, produjo una gran impresión. Este temió la guerra o, por lo menos, el recrudecimiento del bandolerismo social. La resistencia de los judíos duró semanas y trajo consigo también una especie de «huelga agrícola». En efecto, se dejaron de cultivar los campos: «y si la tierra no hubiera estado sembrada, se hubiera cosechado bandolerismo, dado que no se hubiera podido hacer frente al pago de los impuestos»[219]. Entonces Petronio aplazó también la ejecución de la orden recibida. Pero sólo el asesinato de Calígula les evitó el castigo. Manifestaciones del mismo tipo, aunque de menor entidad, se produjeron asimismo bajo Cumano[220] y Floro[221].

Todas estas manifestaciones no violentas muestran a las claras que la dominación romano-herodiana había originado en la sociedad judía una latente y potencial situación conflictiva. No es fruto de la casualidad el hecho de que esta explotara en protestas de masas precisamente en ese campo, particularmente sensible, de la identidad religiosa. Pero sí pone de manifiesto la existencia de problemas estructurales profundos[222], como muestra, y no es este menor argumento, la resistencia armada, a la que se aproximaron también, y no en raras ocasiones, las acciones no violentas.

5.2. *Variedad de los movimientos de resistencia religioso-políticos y socio-revolucionarios*

Durante la época herodiano-romana, se designa a menudo a los combatientes religioso-políticos y socio-revolucionarios por la libertad con el término general de «celotas». Pero esto lleva consigo, a buen seguro, problemas. Así es, con el nombre de «celotas» no se indica, al menos en Flavio Josefa, «nunca la totalidad de los insurrectos»[223], sino sólo una parte de ellos, relativamente limitada tanto desde el punto de vista temporal como desde el punto de vista social. Por otra parte, esta amplia designación terminológica presupone una dimensión unitaria socio-religiosa por parte de los movimientos insurrectos y libertadores judíos, dimensión unitaria que, de hecho, es objeto de gran discusión. Por último, no es posible considerar a los movimientos socio-revolucionarios y antirromanos de la época

219 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18,272.
220 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 224; ID., *Ant.* 20, 108.
221 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 280.
222 Cf. R.A. HORSLEY 1987, 120.
223 HFN(;¡':L '1976,64.

herodiano-romana sólo desde el punto de vista de la gran rebelión posterior. Esta sirvió, qué duda cabe, de catalizador a ciertos potenciales de resistencia, presentes ya desde hacía mucho tiempo, y condujo a coaliciones entre diferentes grupos, pero, por una parte, existían ya movimientos de resistencia socio-revolucionarios mucho antes de la gran rebelión y con independencia de esta y, por otra, existían, durante la guerra judeo-romana, notables conflictos entre los grupos de insurrectos que se arraigaban también en sus diferentes composiciones sociales y en sus diferentes objetivos religioso-políticos. A pesar de todo, Hengel, en particular, sigue propugnando la designación de los diferentes grupos como «celotas» y su «relativa "dimensión unitaria ideológica"»[224]. Aunque admite también que «se debe distinguir ciertamente entre las diversas bandas y los diferentes grupos»[225]. Con mayor decisión acentúan las diferencias más o menos evidentes de la oposición armada estudiosos como Baumbach, Smith, Rhoads, Horsley, Crossan, etc.[226] Estos ven, por ejemplo, en los «sicarios» y en los «celotas» movimientos independientes, y se fijan, de modo particular, en el fenómeno del bandolerismo social, que se puede encontrar asimÍsmo en las antiguas sociedades agrícolas fuera de la tierra de Israel, y también en ella con independencia de la gran rebelión.

Ya el marco perfilado por Flavio Josefa es, en *sí* mismo, contradictorio. *Así,* en las *Antiquitates*[227], da la impresión de que todo el movimiento de liberación en la tierra de Israel que culminó en la gran rebelión fue obra de la «cuarta escuela *(hairesis)* fundada por Judas el Galileo y por el fariseo Sadoc en tiempos del censo. En el *Bellum,* sin embargo, parece otorgar importancia al hecho de que los mismos movimientos de oposición eran muy numerosos, y no sólo eran claramente diferentes, sino que se combatían a veces entre ellos con aspereza[228]. A esto mismo remite también la terminología. Los insurrectos, en conjunto, son llamados por Flavio Josefo, de manera genérica, o bien «los judíos» o bien «los rebeldes», adaptando el término jurídico romano de *seditio (stasis),* que significa rebelión o perturbación de la paz pública. De la tradición jurídica romana procede también otro término general: «bandoleros» *(lestai, lestrikoz).* El término se refiere a los ladrones ordinarios, al bandolerismo social, aunque también a los sediciosos en general, con relación a diferentes épocas, regiones y colores. El concepto romano de «bandolero» *(/atro)* puede incluir los correspondientes fenómenos, «desde el bandolero particular armado hasta el ejército bien organizado de toda una provincia rebelde»[229]. Por eso, según Flavio Josefo, el «bandolerismo» no existió sólo en tiempos de la guerra

224 Cf. HENGEL 1974, 180.
225 HENGEL 1974, 181.
226 BAUMBACH 1965; 1973,273-283; 1985. Cf. M. SMITH 1971; RHOADS 1976; R.A. HORSLEY 1979; 1987; HORSLEY-HANSON 1985; CROSSAN 1994, sobre todo 237ss.
227 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18,9.23.
228 Cf. la distinción de los grupos en FLAVIO JOSEFO, *Bell.,* 7,254ss. Sobre las luchas entre las diferentes facciones de los insurrectos, cf. GOODMAN 1987, 198ss.
229 HENGEL 21976, 32s.

judea-romana o en sus proximidades inmediatas, sino ya desde antes del comienzo de la dominación romano-herodiana. Por lo que respecta a la gran rebelión, distingue Josefa, expresamente, cinco grupos diferentes[230].

Apoyados en este dato, vamos a tratar, en primer lugar, de los fenómenos de! bandolerismo social y de los pretendientes mesiánicos al reino y, a continuación, de los verdaderos y propios grupos de insurrección antirromana. Aunque las fronteras entre estos tres grupos son fluctuantes y no faltan tampoco superposiciones parciales, está plenamente justificada una distinción como esta en e! plano socio-histórico.

5.3. Bandolerismo socialy pretendientes (mesidnicos) al reino

5.3.1. La expresión «bandolero social»

La expresión «bandolerismo social» ha sido introducida por Hobsbawm[231] en un estudio comparativo sobre las formas de la oposición social en los siglos XIX y XX. Este estudio ha sido desarrollado con más detalle por Blok[232] a propósito de una investigación sobre la mafia siciliana. Ha sido, en particular, Shaw quien ha demostrado, a continuación, que e! pequeño bandolerismo y e! bandolerismo social ha sido un fenómeno difundido, aunque con diferentes grados de intensidad, en todo e! Imperio romano[233]. La expresión designa a los *outlaws* (forajidos, fuera de la ley) de las zonas rurales, que, en las sociedades estructuradas de modo agrícola, reaccionaron contra la desestabilización tradicional y social, la opresión y la explotación representadas por las elevadas cargas impositivas, así como contra las carestías y crisis similares. Los bandoleros sociales se distinguen de los otros agricultores por e! hecho de rebelarse contra la opresión y no aceptarla de manera servil, y se distinguen de los bandoleros comunes por e! hecho de permanecer, en cierto modo, ligados a la sociedad rural. A menudo e! rebelde social es considerado «por el pueblo como un héroe, salvador, vengador y luchador por la justicia; probablemente se le considera también como un guía por el camino de la liberación; en todo caso, como un hombre que ha de ser admirado, ayudado y apoyado»234. Por consiguiente, no se trata, en primer lugar, de luchadores por la libertad con una conciencia de clase o patriótica, comprometidos con la realización de programas específi-

230 Cf. más adelante, pp. 246ss.

231 HOBSBAWM 1962 (inglés 1959; español 1983); además, ID. 21985 (Londres 1969; alemán 1972; español 1976).

232 BLOK 1972.

233 SHAW 1984; 1991. Para Judea, cf. sobre todo R.A. HORSLEY (cf. más arriba la nota 226); CROSSAN 1994, 237ss Y STENGER 1988, 136ss.

234 HOBSBAWM 1972, 11.

cos religiosos, económicos o políticos. «El bandolero social aparece sólo antes de que los pobres hayan conquistado una conciencia política y puesto a punto métodos más eficaces de agitación social»[235]. Como es natural, los bandoleros sociales representan «un auténtico espejo de las condiciones reales de vida en un mundo dominado por el poder personal»[236]. El que se asociaba a ellos entraba, por así decirlo, en una especie de «mundo alternativo» (Shaw) que, prescindiendo de la guía carismática, perseguía más bien principios igualitarios y permitía así al individuo desempeñar un papel de prestigio. «En la sociedad de los bandoleros el poder y el carisma del individuo contaban, ciertamente, en alguna medida. Por eso, las personas de la "sociedad normal" quedaban con frecuencia muy impresionadas precisamente por los aspectos exteriores que marcaban el comportamiento de los bandoleros. Los gestos, el modo de vestirse, el lenguaje y la acción convertían a los bandoleros en hombres de un género particular»[237].

5.3.2. *Bandoleros sociales y poder*

Dado que con su rechazo de la sumisión se atraen, no raras veces, las simpatías, es más, incluso la protección, de los otros agricultores, los bandoleros sociales constituyen una provocación particularmente sensible a la exigencia de sumisión y de obediencia por parte de los detentores del poder. Adelantaban, en cierto modo, una pretensión de poder preestatal, que ponía en discusión no sólo el monopolio del poder del estado, sino también su fundamento ideológico, que consistía precisamente en gloriarse de poner fin a las condiciones típicas de la anarquía y del bandolerismo[238]. De ahí que Tácito pudiera poner en labios de Galgaco, comandante militar de la Bretaña, la afirmación crítica de que los romanos serían una banda de bandoleros que opera en el ámbito mundial[239]. Y también Agustín pudo escribir: «Desterrada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes bandas de ladrones? Y las mismas bandas de ladrones, ¿qué son sino pequeños reinos?»[240]. No es ciertamente casual que también entre los bandoleros sociales judíos existiera una tendencia a constituir un contrarreino. Y, a la inversa, la lucha sin cuartel y el castigo ejemplar[41] implantado contra ellos por los gobernadores de las provincias constituyó, por así decirlo, el criterio de la plena consumación de la dominación y también, oficialmente, una

235 HOBSBAWM 1962,324.
236 SHAW 1991, 370.
237 SHAW 1991, 370.
238 Cf., al respecto, sobre todo SHAW 1991, passim.
239 TACITa, *Agricola* 30, *3ss.*
240 San Agustín, *De civitate Dei* 4, 4.
241 Sobre la condición jurídica de los bandoleros, SIIAW 1991, 360s.

de sus tareas[242]. Por consiguiente, en Flavio Josefa, como vamos a ver enseguida, encontramos los relatos sobre el bandolerismo social, especialmente en un contexto de fases críticas de paso y de cambio de dominación.

5.3.3. *Aspectos carismáticos del bandolerismo social*

Los jefes de los bandoleros se basan sobre todo en «un tipo de poder personal», «que se fundamenta en el carisma, en el modo de presentarse, en la fuerza manifiesta y en los vínculos que se establecen entre persona y persona (seguimiento, amistad, relaciones de clientela)»[243]. Un semillero clásico del bandolerismo eran los pastores, así como los mendigos, los agricultores reducidos a la miseria y los soldados desertores y descartados, que estaban hechos, por así decirlo, a medida para el bandolerismo[244]. Con harta frecuencia encontraron los bandoleros no sólo protección en los ambientes rurales simpatizantes, sino también cómplices y protectores entre los ricos y en el estrato superior local. El terreno de sus operaciones era de manera preferente las regiones de difícil acceso, como las montañas, las zonas pantanosas y los bosques, aunque también «las regiones de la frontera... donde el poder jurisdiccional del gobierno era inseguro»[245].

5.3.4. *Bandoleros sociales en la tierra de Israel*

No es, a buen seguro, producto de la casualidad el hecho de que, a continuación de los desórdenes de la guerra civil que tuvo lugar al final del reinado asmoneo y al comienzo de la dominación romana y del nuevo ordenamiento de la situación general de la Palestina, hubiera sido precisamente Herodes quien se distinguiera de manera particular, en el curso de su ascenso al poder, en la lucha contra el bandolerismo social. Así, cuenta Flavio Josefa que Herodes, en calidad de gobernador de Galilea, aniquiló, primero, la banda del «bandolero» Ezequías, que operaba en la región limítrofe con Siria[246]. El relato de Josefa no permite suponer que se tratara aquí no tanto de bandoleros sociales como de aristócratas asmoneos que habían perdido el poder[247]. Sea como fuere, es digno de señalar que Herodes fue acusado por esto de homicidio ante el sanedrín y precisamente, según el

242 Cf. SHAW 1991, 3555, con referencia a los *Digesti* 1, 18, 13.
243 SHAW 1991, *339s.*
244 Cf. SHAW 1991, 352ss.
245 SHAW 1991, 359.
246 FLAYIO JOSEFO, *Bell.* 1,204.
247 Pero cf. HENGEL 21976,320; SMALLWOOD 1976,44; FREYNE 1988, 57; cf., en senrido conrrario, R.A. HORSLEY 1979, 54; STENGER 1988, 142; CROSSAN 1994, *245ss.*

relato paralelo que aparece en las *Antiquitates*[248], a petición de las madres de los ajusticiados, que se reunían a diario en el recinto del templo de Jerusalén para pedir el castigo de Herodes. Esto indica que Ezequías gozaba de una cierta popularidad, más aún: de simpatía[249]. El segundo relato[250] se refiere al comienzo del ascenso de Herodes al gobierno monárquico. A este respecto, tuvo que recurrir, en primer lugar, a un enorme potencial militar para aniquilar, en Galilea, a los partidarios de Antígono, un asmoneo privado del poder, y, a continuación, también las bandas (¿coaligadas con él?) que se habían atrincherado en cuevas. La oposición fue derrotada militarmente en los alrededores del pueblo de Arbela, situado al noroeste de Tiberíades, pero los bandoleros que consiguieron escapar continuaron aún la resistencia durante mucho tiempo en sus cuevas, transformadas en auténticas fortalezas. El hecho de que la información correspondiente a la batalla de Arbela se refiera sólo a los bandoleros de las cuevas es un indicio ulterior de que fueron claramente respaldados y apoyados por un pueblo entero.

Después de esta acción, Flavio Josefo no vuelve a hablar de bandolerismo en la tierra de Israel durante todo el reinado de Herodes. Sólo en relación con el censo, es decir, con la transformación de la Judea en provincia romana (6 d.C.), vuelve a hablar el historiador de movimientos de resistencia. Como ya es sabido, es en este contexto donde recuerda la fundación del cuarto partido por parte de Judas el Galileo y del fariseo Sadoq. Ahora bien, diferentes elementos permiten ver en este movimiento «el momento del paso del bandolerismo social a la resistencia consciente, desde un estadio preideológico a una "conciencia política... y a métodos más eficaces de agitación social"»[251]. Lo trataremos, por consiguiente, en el lugar en que nos ocupemos de los «sicarios»[252].

Como es sabido, también en el relato de la pasión hecho por los evangelistas se habla de bandoleros, en particular de Barrabás (Jn 18,40) y de dos «ladrones» *(lestai)*, que fueron crucificados junto con Jesús (Mc 15,27). Y en el lugar en que se habla del arresto de Jesús se dice que los emisarios se presentaron a él con espadas como se hace con un bandolero (Mc 14,48). En Lc 10,30 se debería entender más bien ladrones «comunes».

Flavio Josefa vuelve a hablar del bandolerismo social sólo a partir del año 44 d.C. y, con algunas excepciones, bajo todos los gobernadores hasta la gran rebelión.

248 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,68.

249 Cf. R.A. HORSLEY 1979, 54; STENGER 1988, 142; CROSSAN 1994,246.

250 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 1, 303ss.

251 STENGER 1988, 139. También BAUMBACH (1985, 98) ve en ello una ideologización del fenómeno del bandolerismo social.

252 Cf., más adelante, pp. *248ss.*

Cuando, tras la muerte de Agripa I, volvió a ser la Judea una provincia romana, apareció, bajo Cuspio Fado, un tal Tolomeo que actuó, como Ezequías, en regiones fronterizas[253]. En tiempos de Cumano, recuerda Flavio Josefo una agresión con daños a un esclavo imperial llamado Esteban junto a Bet-Horon, entre Jerusalén y Cesarea[254], que provocó una reacción de castigo por parte del gobernador contra los pueblos cercanos, en los que se sospechaba la presencia de simpatizantes de los bandoleros. Según la versión paralela de las *Antiquitates*[255], se castigó en particular a los notables de los pueblos. En tiempos de Cumano, hubo un segundo caso, en el que se vieron implicados también bandoleros sociales capitaneados por un tal Eleazar, hijo de Dinai, y por un tal Alejandro, en relación con la muerte de un peregrino de Galilea por parte de los samaritanos[256]. Aparentemente, Eleazar había vivido ya desde hacía tiempo escondido -cosa típica en los bandoleros sociales- en las montañas[257]. Pero la cosa digna de ser señalada aquí es que el enfrentamiento entre galileos y samaritanos corrió el riesgo de transformarse en una auténtica guerra. Dado que en los combates intervinieron también habitantes de Jerusalén y muchedumbres judías, tuvieron que intervenir vigorosamente el sumo sacerdote Jonatán y parte de los estratos superiores judíos para acallar la insurrección. Pero no lo consiguieron del todo. En efecto, «muchos, envalentonados por la impunidad, se dieron al bandolerismo, y hubo saqueos y violencias, obra de los más temerarios, en toda la región»[258]. Sólo la dura intervención de Cuadrato, gobernador de Siria -que no sólo hizo ajusticiar a los judíos insurrectos y deportar encadenados a Roma al sumo sacerdote Jonatán y a otros judíos y samaritanos de alto rango, sino que envió también a la capital al gobernador Cumano y al quiliarca (coronel) Celere para que se disculparan-, puso fin a la rebelión. En virtud de la intervención de Agripa II, el emperador Claudia castigó en Roma a algunos samaritanos, Cumano fue exiliado y Celere entregado a los judíos. Este acontecimiento del año 52 d.C. lo considera ya Crossan en cierto modo, con buenos motivos, como una guerra romano-judía sostenida por los agricultores y por los bandoleros sociales antes de la primera guerra romano-judía. Pero está claro que aquí aún no tuvo lugar, como sí sucederá en cambio en la gran rebelión, una toma de posición en favor de los insurrectos por parte del estrato superior y del grupo de los *retainers*[259].

En tiempos del gobernador Félix continuaron los choques con las bandas socio-revolucionarias[260]. A este respecto, dos son las cosas dignas de señalar.

En primer lugar, el hecho de que Félix no se limitó a matar a los bandoleros capturados, sino que castigó también a los ciudadanos comunes

253 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 5.
254 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 228ss.
255 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 113ss.
256 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 232ss; ID., *Ant.* 20, 118ss; TACITO, *Ann.* 12,54.
257 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 121.
258 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 238s.
259 Cf. CROSSAN 1994, 259.
260 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 253.264s; ID. *Ant.* 20, 160s.

considerados como cómplices y simpatizantes suyos. Además, envió a Eliazar ben Dinai, al que había conseguido capturar, como prisionero a Roma.

En segundo lugar, que Flavio Josefa menciona una coalición entre los partidarios de los grupos profético-milenaristas y los bandoleros. Esto indica, por un lado, los ya mencionados confines entre estas agrupaciones y, por otro, un salto cualitativo de la resistencia en dirección hacia una prolongación de la rebelión. Este último dato nos lo sugiere asimismo la entrada en escena, precisamente en este tiempo, de los sicarios. Así pues, el bandolerismo social es, desde ese momento en adelante, el verdadero problema de Judea. Así, se dice, a propósito de Festo, que hizo prisioneros y mató a muchos bandoleros[261]. Y, a propósito de Gesio Floro, Flavio Josefa piensa incluso que estaba conjurado, en realidad, con los bandoleros[262]; cosa que no es completamente increíble, si pensamos en la complicidad y en los protectores con que contaban los bandoleros también en el estrato superior.

Los bandoleros sociales participaron igualmente en la misma gran rebelión. Parece ser que Juan de Giscala, en particular, puso su ejército a disposición de la causa; aunque también Menahem se unió en gran medida a este conjunto de combatientes por la libertad[163]. Pero también se unieron a las filas del bando contrario. En efecto, los habitantes de Séforis, que pretendían seguir siendo fieles a Roma, pidieron auxilio a Jesús y a su banda, que operaban en la región fronteriza de Tolemaida, contra José, comandante de la insurrección en Galilea[264].

5.3.5. *Bandolerismo social con pretensiones (mesidnicas) al reino*

Los fenómenos del contrarreinado se encuentran en el momento del paso del bandolerismo social prepolítico y preideológico a un movimiento nacional y religioso más consciente de sí mismo. Según Flavio Josefa, se trató de una evolución completamente automática del bandolerismo social. Pero recuerda sólo la aparición de Judas en Galilea, de Simón en Perea y de Athronges en Judea; y no es, a buen seguro, casual que esto tenga lugar sobre todo en el período que siguió a la muerte de Herodes[265]. Que aquí se trata de bandoleros sociales se desprende del hecho de que atacaban los palacios reales y las villas de los ricos, así como los transportes romanos. Ahora bien, a diferencia de los citados bandoleros, Flavio

261 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2, 271.
262 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 20, 255ss.
263 Cf., más adelante, pp. 249s.
264 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Vita* 104ss.
265 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bel!.* 2, 55ss; ID., *Ant.* 17, 269ss.

Josefa deja entrever que estos últimos perseguían el ejercicio de una soberanía religioso-política, inspirada en la dirección carismático-mesiánica del ejército que habían practicado Saúl y David. Esto aparece descrito con toda claridad en el caso de Athronges, que se hizo venerar como rey y puso a sus hermanos como gobernadores[266]. No es posible reconocer, de todos modos, en esto un auténtico programa mesiánico. Según Flavio Josefa, los tres pretendientes al reino citados por su nombre habrían sido sólo una parte de un movimiento más amplio[267].

Flavio Josefa cita, en primer lugar, a Judas, hijo del bandolero Ezequías, derrotado por Herodes. Reagrupó junto a Séforis (Galilea) «una notable mesnada», asaltó el depósito de armas del rey y armó a sus partidarios. Puso su mirada, sobre todo, en conseguir el poder real. Nada más nos dice al respecto Josefa. En cambio, sobre Simón y Athronges se muestra un poco más rico en detalles.

Simón está claro que procedía del grupo de los *retainers.* En efecto, Josefa lo presenta como un antiguo esclavo del rey Herodes. Pero subraya en particular sus dotes carismáticas de jefe militar, que recuerdan a Saúl y sobre todo a David: era de hermoso aspecto y elevada estatura. Simón mostró su pretensión al reino poniéndose en la cabeza una diadema real y haciéndose saludar como rey (cf. la escena de la burla a la realeza de Jesús en Mc *15,16ss).* Con su banda saqueó, por ejemplo, el palacio real de Jericó y las casas de campo de los ricos, incendiándolas después. Una intervención militar conjunta herodiano-romana desbarató este movimiento y mató a Simón en tiempos de Grato.

Pretensiones mesiánicas todavía más evidentes mostró *Athronges.* De él se destacan asimismo sus dotes carismáticas de comandante militar. Fue, como David en el pasado, un pastor, y puso a sus hermanos como comandantes y sátrapas. «Él, a guisa de rey, se ocupaba sólo de los asuntos más importantes»[268]. Llevaba asimismo diadema y se hacía llamar rey. Su banda asaltó cerca de Emaús a una cohorte romana, que custodiaba un transporte de mercancías alimentarias y de armas. Pero al cabo de pocos meses estas bandas fueron exterminadas asimismo por las fuerzas herodiano-romanas.

Del relato de la pasión según los Evangelios, en particular del interrogatorio ante Pilato (cf. Mc *15,1ss* y par.), de la escena de la burla de Jesús como rey (Mc *15,16ss* y par.) y, sobre todo, de la inscripción «rey de los judíos» colocada sobre la cruz (Mc 15,26ss y par.), se deduce que Jesús de

[266] Cf., al respecto, sobre todo R.A. HORSLEY 1987, *52ss;* CROSSAN 1994, *275ss.*
[267] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 17, 285.
[268] FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 61.

Nazaret fue asimilado al grupo de los pretendientes al reino procedentes del bandolerismo social. Por otra parte, en el Evangelio de Juan, después del milagro de la multiplicación de los panes, el pueblo quería «hacerle rey» Un 6,15). Pero es, precisamente, el cuarto Evangelio el que toma una clara distancia respecto a esta interpretación de la figura de Jesús[269].

5.4. *Grupos insurrectos antirromanos*

Como ya hemos dicho, Josefa distingue cinco tipos diferentes de grupos insurreccionales: sicarios, celotas, grupos insurrectos de Galilea y de Judea e idumeos.

Los sicarios hicieron su aparición en tiempos de Félix o de Festo[270]. Sus jefes fueron Menahem, hijo de Judas el Galileo, y, en Masada, Eleazar ben Jair, un nieto de Judas el Galileo.

De los *celotas* se habla, por vez primera, en el marco de la gran rebelión y estaban capitaneados, sobre todo, por Eleazar ben Simón.

A continuación, cita Flavio Josefa a los no mejor delimitados *grupos insurrectos de Galilea* en tiempos de Juan de Giscala y los *grupos insurrectos de Galilea* en tiempos de Simón Bar Giora, así como el grupo compatriota de los *idumeos.*

A estos hemos de añadir aún a los auténticos responsables de la rebelión en Jerusalén, por consiguiente al grupo procedente de la aristocracia, que, bajo la guía del capitán del templo, Eleazar, hijo del antiguo sumo sacerdote Ananías, impulsó el «boicoteo de los sacrificios» y, por último, también la parte de la nobleza antirromana capitaneada por el mismo Ananías. Nosotros vamos a considerar aquí con más detalle sólo algunos de estos grupos.

5.4.1. *Los sicarios*

Dice Flavio Josefa que los sicarios hicieron su aparición en Jerusalén, en tiempos del gobernador Félix, como «una nueva forma de bandolerismo». La novedad debió de consistir en el tipo de resistencia que practicaron. En efecto,

269 Cf., al respecto, E. y W. STEGEMANN 1993,41-56.
270 Para el primero cf. FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2, 254; para el segundo cf. ID., *Ant.* 20, 186.

«cometían asesinatos en pleno día y en pleno centro de la ciudad. En especial con ocasión de las fiestas se mezclaban con la muchedumbre, escondiendo bajo la ropa pequeños puñales, y con ellos herían a sus adversarios„271.

De este fragmento se desprende claramente que el historiador judío, no sólo emplea el término jurídico romano *sicarii,* sino que también es consciente de que fue un arma especial, un puñal encorvado *(sica),* el que sugirió el nombre de sicarios. Pero lo que aparece en primer plano en este término es, a buen seguro, el *asesinato,* realizado con el *puñal,* de conciudadanos y, en particular, de miembros del estrato superior[72]· El primer atentado espectacular de los sicarios fue el asesinato del sumo sacerdote Jonatán[273]· Pero Josefo les imputa asimismo todo un conjunto de asesinatos de poderosos y ricos, acompañados también de saqueos e incendios[274]· Entre las acciones de los sicarios, además de los asesinatos, figuran también los secuestros de personas. Así, recuerda el historiador que raptaron al secretario *(grammateus)* del capitán del templo Eleazar, hijo del sumo sacerdote Ananías, y consiguieron obtener, a cambio de la liberación de este, la de diez miembros de su grup0275. También este grupo debió de formar parte del nuevo tipo de bandolerismo realizado por los sicarios en Judea. Sea como fuere, su táctica les distinguía claramente del bandolerismo social por el hecho de que los objetivos elegidos por los sicarios no eran los romanos, sino únicamente los miembros del estrato superior judío. Pero hay también orra diferencia. Los bandoleros operaban, esencialmente, en las zonas rurales y en los pueblos, mientras que los sicarios concentraron su acción en Jerusalén. Por consiguiente, han de ser considerados como partidarios de una especie de guerrilla urbana o de comando terrorista urbano, que escogía como objeto de sus acciones a representantes simbólicos del estrato dominante judío. Por último, sorprende el hecho de que los jefes de los sicarios, Menahem y Eliazar Ben Jair, sean ubicados por Josefo en un contexto que los acomuna a Judas el Galile0[276], fundador del así llamado cuarto partido de los judíos y jefe de la rebelión contra el censo de Judea en el año 6 *d.C.* [m] Y, en otro lugar,

271 FLAVIO JOSEFO, *BelL* 2, 254s; *cE* asimismo la versión paralela en ID., *Ant.* 20, 186.

272 *CE* MICHEL-BAUERNFEIND 1969, JI, 2, 268s.

273 Según FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 163ss, el procurador Félix habría pagado a unos bandidos para matar a Jonatán.

274 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 187; *cE* ID., *BelL* 2, 264ss.

275 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 208s.

276 Cf. FLAVIO JOSEFO, *BelL* 2, 433; 7, 275ss. Es más bien improbable que Judas el Galileo se identifique con el pretendiente al reino de Judá, hijo del jefe de bandoleros Ezequías; pero cf., por ejemplo, KENNARD 1945, 281-286; HENGEL 21976, 336ss; BLACK 1974,45-54.

277 Cf. FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 18, 4ss.23. Que Judas operó en Judea y no en Galilea se desprende no sólo del hecho de que el censo tuvo lugar únicamente en el ámbito de esta provincia, sino que lo sugiere también el apodo «el Galileo», que hubiera sido del todo illlítil en Galilea (cf. HENGEL [2]1976, 342s).

llama también «sicarios» a los partidarios de Judas el Galileo[278]. No cabe duda de que, en este caso, no menciona Josefo ninguna táctica que corresponda a la que fue adoptada después por los sicarios, aunque existe una analogía entre estos grupos, dado que el historiador atribuye asimismo a los sicarios de Judas el Galileo acciones terroristas contra sus propios conciudadanos.

Así pues, estos «sicarios se habrían opuesto de manera decidida a quienes estuvieran dispuestos a someterse a los romanos»279. Si se tiene en cuenta el fondo jurídico romano del término, no hay que pensar, de modo necesario, en la existencia un grupo unitario de sicarios a partir del año 6 d.C. Ahora bien, además de los vínculos de parentesco, hay también otros indicios en favor de una estrecha relación entre la oposición armada constituida por Judas el Galileo y los sicarios, en tiempos de la gran rebelión. Existen, en efecto, evidentes concordancias entre estos grupos de oposición tanto en el plano de la legitimación religioso-política como en el de las líneas programáticas[280]. Según Flavio Josefo, Judas el Galileo unió estrechamente su lema del único señorío de Dios con el objetivo de la libertad de Israel, por la que era preciso combatir hasta el martirio[281]. Pero atribuye asimismo proyectos análogos a Eleazar y a los sicarios huidos a Egipto[282]. Por otra parte, el hecho de que Josefo presente expresamente a Judas como un gran «maestro» y «doctor» *(sophistes)*283 y a Sadoq -el otro fundador del cuarto partido- como fariseo, y considere incluso que este cuarto partido concuerde en los principios con el de los fariseos, induce a pensar que también Menahem, a quien presenta asimismo como *sophistes*[284], y Eleazar procedieran de este *grupo de los retainers.*

A diferencia del bandolerismo social, los sicarios no eran, pues, exclusivamente un grupo del estrato inferior, sino que reclutaban también a sus miembros en el grupo de las personas del séquito del estrato superior. Con ello estaría de acuerdo tanto su programa religioso-político, como el hecho de que sus acciones terroristas estuvieran dirigidas contra la elite sumosacerdotal de Jerusalén[285]. Este era el objetivo estratégico de los sicarios, como

278 FLAVIO JOSEFO, *Be!!.* 7, 254.

279 Nos encontramos aquí, por tanto, ante un «uso anacrónico» (así RHOADS 1976, 56) del término «sicarios», aunque también, a buen seguro, ante un uso no específico por lo que respecta a los insurrectos en cuanto tales (como en Hch 21,38 por lo que respecta a los seguidores de Teudas).

280 Cf., al respecto, HENGEL 21976, 93ss.

281 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 117s.433: ID., *Ant.* 18, 4ss.23ss.

282 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Be!!.* 7, 323.327.341.372.406.410.418.

283 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 118.433.

284 FLAVIO JOSEFO, *Be!!.* 2, 445: como es obvio, el término podría tener un significado peyorativo: «doctor que extravía al pueblo» (HENGEL 21976,339).

285 BAUMBACH (1985, 99) considera «que Judas reunió bajo un programa de salvación escatológica a grupos de bandoleros sociales ya existentes, creando de este modo una organización motivada religiosamente y en condiciones de atacar, que apuntó derecho al objetivo [de la liberación de Israel]».

demuestra sobre todo el asesinato del sumo sacerdote Ananías por parte de Menahem, también durante la rebelión[286]. Sea como fuere, Menahem reclutó también a sus propios seguidores entre los bandoleros sociales de las zonas rurales[287]. Esto podría explicar su entrada en Jerusalén como pretendiente al reino (mesiánico), lo mismo que Judá, Simón y Athronges. Entró en la ciudad «como un rey», «yendo a orar con gran pompa, adornado con las vestiduras reales y teniendo a sus seguidores más fanáticos como guardias de corpS»288. Es digno de anotar que la pretensión de Menahem fue rechazada por Eleazar, hijo de Ananías, y por sus seguidores, entre otras razones por su baja extracción social, y fue muerto después por ellos. Entonces se retiraron los sicarios a la fortaleza de Masada, donde, bajo la guía de Eleazar ben Jair, resistieron a los romanos hasta el 74 d.C.

5.4.2. Los celotas

Hengel ha mostrado que Flavio Josefo emplea en su *Bellum* el término griego *zelotes*, de modo absoluto, determinado y en plural, sólo como nombre de partido. A partir de diferentes pasajes se desprende claramente que se trata aquí de una «autodesignación honorífica» de este grupo[289], que remonta a modelos veterotestamentarios como el de los «celosos de Pinjás» (Nm 25,10ss), aunque también al movimiento de liberación macabe0[290]. Con ello concuerda asimismo el hecho de que la dirección[291], si no incluso la mayoría de los celotas, estaba constituida por sacerdotes, no sólo rurales claro está, aunque no miembros de la aristocracia sacerdotal[292]. Flavio Josefo los cita, por vez primera, en el año 66 d.C. como escolta armada del sicario Menahem, que avanzaba pretensiones reales[293], y, más tarde, en el marco de las luchas por el poder entre los insurrectos[294], cuando los sicarios, bajo la dirección del sacerdote Eleazar ben Simón, asumieron en Jerusalén la dirección de la rebelión, sustrayéndola a las fuerzas antirromanas

286 FLAV10 JOSEFa, *Bel!*. 2, 423ss.

287 FLAV10 JOSEFa, *Bell.* 2, 434.

288 FLAV10 JOSEFa, *Bell.* 2,434.444.

289 FLAV10 JOSEFa, *Bel!*. 4, 160s; 7, 268ss. HENGEL 21976,68.

290 HENGEL 21976, 160ss.

291 Se cita, junto a Eleazar ben Simón, al sacerdore Zacarías, hijo de Anfícalos (FLAYIO JOSEFa, *Bell.* 4, 224).

292 Cf. HENGEL 1976², 64s; BAUMBACH 1973, 278ss; 1985,97; SCHWIER 1989, 142ss. En sentido diferente, M. SMITH 1971, 17ss *«peasant-piety»); R.A.* HORSLEY 1986, 159-192 *«peasants-turned-brigands-turned Zealots»).*

293 FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 2,444. Eso no significa que el historiador judío identifique a los sicarios con los celotas. Esto lo refiere más bien en *Bell.* 2, 433s, donde dice que a Menahem se le habían unido también «otros bandoleros», entre ellos precisamente también algunos celotas (cf. BAUMBACH 1985, 97).

294 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 564.

más moderadas de la aristocracia, es decir, a José ben Gorión y al sumo sacerdote Ananías. Este es el cuadro típico. En efecto, en ambos pasajes, los celotas parecen tener más bien la función de guardias de corps, aunque en realidad perseguían, como muestran su concentración en el templo y la elección de nuevos sacerdotes jefes y de un nuevo sumo sacerdote (véase más abajo), un objetivo que se dirige con toda claridad contra la aristocracia sacerdotal dominante. Este debió de ser también el motivo por el que apoyaron, al principio, al sicario Menahem. Como es natural, Josefo presenta a los celotas como la parte más radical de la rebelión. Estos sostuvieron, de manera permanente y en coaliciones siempre distintas, choques que rozaban la guerra civil con los grupos antirromanos de la aristocracia jerosolimitana bajo la dirección de Ananías y, con este fin, se atrincheraron en el templo. «Transformaron el templo de Dios en su fortaleza y en un baluarte contra las sublevaciones populares, en cuanto el santuario cayó bajo su mando general»[295] (quizás Mc **11,17** aluda a esto). Con la ayuda de Juan de Giscala, que había obtenido también el apoyo del grupo de los idumeos, consiguieron los celotas, en un primer momento, imponerse y provocaron un auténtico baño de sangre entre la nobleza laica y sacerdotal. Mas, a continuación, gracias a una división interna, Juan consiguió hacerse con el mand0[296]· De todos modos, fue combatido él mismo muy pronto por los idumeos y fue destronado, al final, por Simón Bar Giora y sus seguidores. Los celotas, bajo la dirección de Eleazar, rompieron de nuevo con Juan y, cuando empezó el asedio a Jerusalén por parte de Tito, tuvieron que retirarse al edificio del templo y, por último, incluso los subterráneos. Siguieron siendo siempre un grupo más o menos aislado entre los insurrectos y desaparecieron con el final de la guerra. Todo eso induce a considerar a los celotas como un grupo de sacerdotes radicales que actuó en los años 66-70 d.C., limitado tanto en el plano social, dada su composición esencialmente sacerdotal, como en el plano religioso-político, con respecto al objetivo de la rebelión[297]· Los intentos de extender este partido en el plano temporal o en cualquier otro sentido no son convincentes[298]·

La acción más espectacular de los celotas fue el destronamiento de la antigua aristocracia sacerdotal el año 67 d.C. A pesar del relato, fuertemente polémico, de Flavio Josefo[299], está claro que añadieron a la primera reforma del templo, al boicoteo de los sacrificios de los paganos y, sobre todo, al sacrificio al emperador por parte de Eleazar ben Ananías y de sus partidarios, una segunda reforma mucho

295 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 151.

296 FLAVIO JOSEFO afirma que «los celotas se unieron [a Juan] y renunciaron a permanecer separados» *(Bell.* 5, 250).

297 De ellos no se habla ni siquiera en las *Antiquitates*, que se interrumpen antes de la rebelión.

298 Contra SCHWIER 1989, 131ss.

299 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 147s5.

más radical. En efecto, eligieron un sumo sacerdote mediante sorteo, por consiguiente mediante un juicio de Dios. La suerte cayó en un sacerdote rural llamado Pinjás. Josefa subraya con palabras duras la evidente ilegitimidad de tal elección, aunque deja entrever, al mismo tiempo, que los mismos celotas prestaban mucha atención a la legitimidad en el sentido que ellos consideraban. Eligieron, efectivamente, al sumo sacerdote en «uno de los linajes de los sumos sacerdotes, llamado Eniaquín»[300]. Si Josefa añade asimismo que este Pinjás «no satisfacía en absoluto la necesidad de la descendencia de los sumos sacerdotes, eso significa que esta contradicción se basa, probablemente, en las diferentes concepciones de la legítima descendencia. En este sentido, en lo que respeta a la reforma del templo, se trataba no sólo de un intento de desautorizar a la nobleza sacerdotal jerosolimitana, sino de un auténtico restablecimiento de la pureza del templo por medio del recurso a la única estirpe legítima sumosacerdotal»[301]. Esto sitúa también a los celotas en la tradición de la lucha antihelenística desarrollada en tiempos de los macabeos en favor de la pureza del templo.

5.4.3. *Otros grupos insurrectos*

Entre los grupos insurrectos debemos recordar ahora al de Juan ben Leví de Giscala y al de Simón bar Giora.

Juan ben Leví procedía de Giscala (Galilea) y era un levita[302], por lo que tenía, en su origen, el *status* social propio del grupo de los *retainers*[303]. A este remite también su amistad con el fariseo Simón ben Gamaliel[304]. Flavio Josefa lo califica, sin duda, de «pobre (*penes*)»[305], aunque no de paupérrimo *(ptochos)*. Al principio, era «un bandolero solitario, más tarde encontró también compañía para su vida criminosa», saqueando Galilea[306]. Esto da valor a la hipótesis de que había abandonado su condición socio-económica para emprender la «carrera» de bandolero social, reclutando también a sus seguidores en los ambientes marginados de los labradores de los pueblos de la alta Galilea y de los refugiados sin raíces de la región de Tiro[307]. Aparentemente, al comienzo, era contrario a la rebelión,

300 FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 4, 155.
301 SCHWIER 1989, 141.
302 FLAVIO JOSEFO pinta con sombrías tintas el carácter de Juan, su adversario más acérrimo en Galilea. Eso explica asimismo el hecho de que subraye también que Juan, aun siendo levita, no observara las prescripciones correspondientes al alimento y a la pureza ritual (cf. *Bell*. 7, 264).
303 El hecho de que FLAVIO JOSEFO atribuya a Juan tráficos engañosos durante la rebelión (*cf. Bell*. 2, 590ss; *Vita* 71ss) difícilmente puede ser un motivo válido para asignarlo a la *merchant class* de Lenski (contra CROSSAN 1994,269).
304 FLAVIO JOSEFO, *Vita* 189ss.
305 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 2, 258.
306 FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 2, 587.589.
307 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell*. 2, 588; ID., *Vita 372*.

a la que se adhirió tras la destrucción de Giscala, reuniendo su banda de fugitivos y combatiendo al comandante Josefo, que había sido enviado desde Jerusalén. Como otros muchos insurrectos, huyó ante el avance de los romanos en Galilea y se refugió en Jerusalén, donde durante breve tiempo logró contar también con los celotas y tomar el mando de la rebelión en la ciudad. Tras la victoria de los romanos, fue condenado a cadena perperua[308]. Esto último demuestra que los romanos no dieron gran importancia a su participación en la rebelión.

Simón bar Giora era, como indica su sobrenombre, hijo de un prosélito y originario de Gerasa, de la Decápolis por tanto. Parece ser que, al principio, formó una banda de insurrectos, que operó en la región fronteriza con Judea al estilo de los bandoleros sociales, robando y saqueando las casas de los ricos[309]. Pero las circunstancias despertaron en él el interés político. Huyó de un ejército mandado por Ananías a la toparquía de Acrabatene, y se unió a los sicarios que se habían refugiado en Masada. Después de que los celotas y los idumeos hubieran depuesto a Ananías, «puso su mirada en la conquista del poder absoluto» en Jerusalén y avanzó también de otros modos esta pretensión política suya «prometiendo la libertad a los esclavos»[310]. Es digno de señalar el hecho de que Flavio Josefo recuerda ahora también que «la suya no fue ya una banda formada sólo por esclavos y ladrones, sino también por no pocos ciudadanos, que le obedecían como a un rey»[311]. Por consiguiente, logró reunir a su alrededor no sólo a bandoleros sociales, sino también a «personas de bien»[312]. Y como Menahem, y antes que este ya Judas, Simón y Athronges, pretendió el papel de un contrarrey. No es, ciertamente, producto de la casualidad que también Flavio Josefo recuerde el lema del comandante carismático del ejército, a saber: «vigor del cuerpo y audacia»[313]. Pero hay, sobre todo, indicios que nos hacen pensar que Simón se inspiró de manera voluntaria, para su contrarreino (mesiánico), en el modelo de David[314]. Así, cuenta el historiador judío que Simón tomó en primer lugar, en Idumea, Hebrón, esto es, la ciudad donde habitó David antes de convertirse en rey (2 Sam *2,1ss; 5,3ss)*. Y, de manera sorprendente, cita con frecuencia a mujeres y a la esposa de Simón en su séquito, como si se tratara aquí del séquito de una casa real[315]. Pero describe, especialmente, su entrada en Jerusalén, adonde había sido llamado por los que se oponían a Juan de Giscala, como la

308 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 434.
309 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 652.
310 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 508.
311 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 510.
312 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 510.
313 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 503.
314 Cf. MICHEL-BAUERNFEIND 1969, II, 1,230; CROSSAN 1994,278.
315 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 653; 4, 505.538.

entrada triunfal de aquel a quien se habían dirigido «como salvador y protector»[316]. Es probable que esta pretensión salvífica mesiánico-davídica se refleje asimismo en las monedas de la rebelión, que llevaban la inscripción de «año 4» y «para la salvación de Sión»[317]. En todo caso, Simón mantuvo firme su pretensión real hasta el final, cuando -tras un fracasado intento de fuga- se presentó a los romanos con una vestidura blanca y una capa de color púrpura[318]. En realidad, los romanos habían visto en él al jefe más importante de la rebelión, y lo hicieron desfilar en Roma «como víctima sacrificial en el desfile triunfal», ajusticiándolo junto al foro[319].

5.4.4. Consideración general sobre la formación de los grupos

Si proyectamos una mirada general sobre las diferentes formaciones de grupos en la tierra de Israel durante la época herodiano-romana, nos daremos cuenta claramente de que su ubicación socio-histórica puede proyectar luz, en cierto modo, sobre su variedad y sus antagonismos. En efecto, podemos distinguir los diferentes grupos, fundamentalmente, sobre la base de su adscripción a la elite y al estrato de los *retainers* o bien al estrato inferior. Mientras que los esenios, los saduceos y los fariseos pertenecían, substancialmente, a la elite, todos los otros movimientos procedían, de manera fundamental, del estrato inferior. No cabe duda de que, especialmente los fariseos, aunque también los esenios, ejercieron influencia sobre las muchedumbres, y, en sentido contrario, en los movimientos del estrato inferior se asociaron a veces algunas figuras carismáticas procedentes del estrato (inferior) de los *retainers*, aunque, fundamentalmente, cada grupo reclutaba a sus propios miembros en la elite o en el estrato inferior.

Grupos de la elite y del estrato de los retainers. Los saduceos representaban una agrupación del estrato superior puro, conservador, caracterizado sobre todo en sentido sumosacerdotal. El grupo de los fariseos, en cambio, estaba formado, más o menos, por miembros del estrato de los *retainers*, miembros de familias sacerdotales, pero sobre todo por familias laicas. Si de los fariseos puede decirse que constituían en esencia, como los saduceos, un grupo reformador del estrato de los *retainers*, que se esforzaba por conseguir poder e influencia política e intentaba conseguir, al mismo tiempo, una integración del pueblo judío sobre la base de sus concepciones religiosas, de los esenios puede afirmarse que procedían de un círculo

316 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 4, 575.
317 Cf. HENGEL 21976,303.
318 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 29. Según Flavio Josefo, el intento de Simón fue precisamente provocar con su disfraz un terror pánico, cosa que formaba parte también, a buen seguro, de la táctica de los bandoleros sociales (cf. SHAW 1991, *367s)*.
319 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6, 434; 7, *118ss.153ss.*

de miembros del estrato superior y del estrato de los *retainers* privados de poder, que habían transformado su voluntad de poder en la pretensión de representar, de manera exclusiva, el «verdadero Israel». En esta medida, son también los únicos que desarrollan, entre todos los grupos del estrato superior, un «mundo alternativo» de sello apocalíptico. En estos grupos elitistas, los elementos carismáticos se encuentran, incluso en relación con el juego observable en el ámbito socio-religioso de estigma o experiencia de impotencia y carisma, sólo entre los esenios, y entre ellos sólo de manera ocasional, a saber: en la persona del venerado fundador, el «maestro de justicia». Como es obvio, no es causal el hecho de que la comunidad esenia se haya caracterizado de manera persistente por concepciones apocalípticas, gracias a las cuales mantuvo la disidencia radical, fundamentada incluso de manera política, que se encontraba en el origen de la apocalíptica, mientras que, al parecer, los saduceos no se vieron influenciados lo más mínimo por esta corriente, y los fariseos habían adaptado sólo ciertas concepciones inauguradas por la apocalíptica, correspondientes a un resto escatológico.

Es digno de mención el hecho de que la pretensión de legitimidad de estos grupos se tradujera siempre en un programa «hermenéutico» específico, que orientó la explicación de la Torá o bien en sentido conservador o bien en sentido reformista o radical. La correspondiente configuración de estos grupos depende o bien de su estrato de pertenencia o bien del grado de desviación, que fue el resultado de la crisis de la sociedad hebrea o de su fraccionamiento. En el caso de los saduceos se puede emitir la hipótesis de que, dada su pertenencia al estrato superior (sumosacerdotal) de Jerusalén, constituyeron una agrupación que presentaba, ya sólo por esto, una cierta separación socio-económica con respecto a los miembros del estrato inferior. Pero, aparte de esto, no es posible decir si, y en qué medida, se distinguieron también de los otros miembros de la elite. En todo caso, debieron de presentarse, según su conciencia, como legítimos representantes de la tradición sumosacerdotal y como garantes de la continuidad de Israel, y debieron de encontrarse, no por casualidad, con la oposición y la rivalidad de los fariseos, que los consideraban desviados. Lo mismo puede decirse de los esenios, aparte del hecho de que existía, desde los comienzos de este grupo, una experiencia de exclusión del poder y de separación con respecto a la aristocracia dominante de Jerusalén, a la que consideraban ilegítima. Esto trajo consigo la formación de una compleja estructura social propia y de una identidad divergente, que hizo de los esenios el grupo más separado de la sociedad judía. En el caso de los fariseos, por último, parece que el elemento que más estimuló la cohesión del grupo fueron ciertos intereses políticos específicos del estrato y unos intereses religiosos comunes. Su desviación ha de ser considerada por eso, por un lado, desde una perspectiva política, en la medida en que es resultado

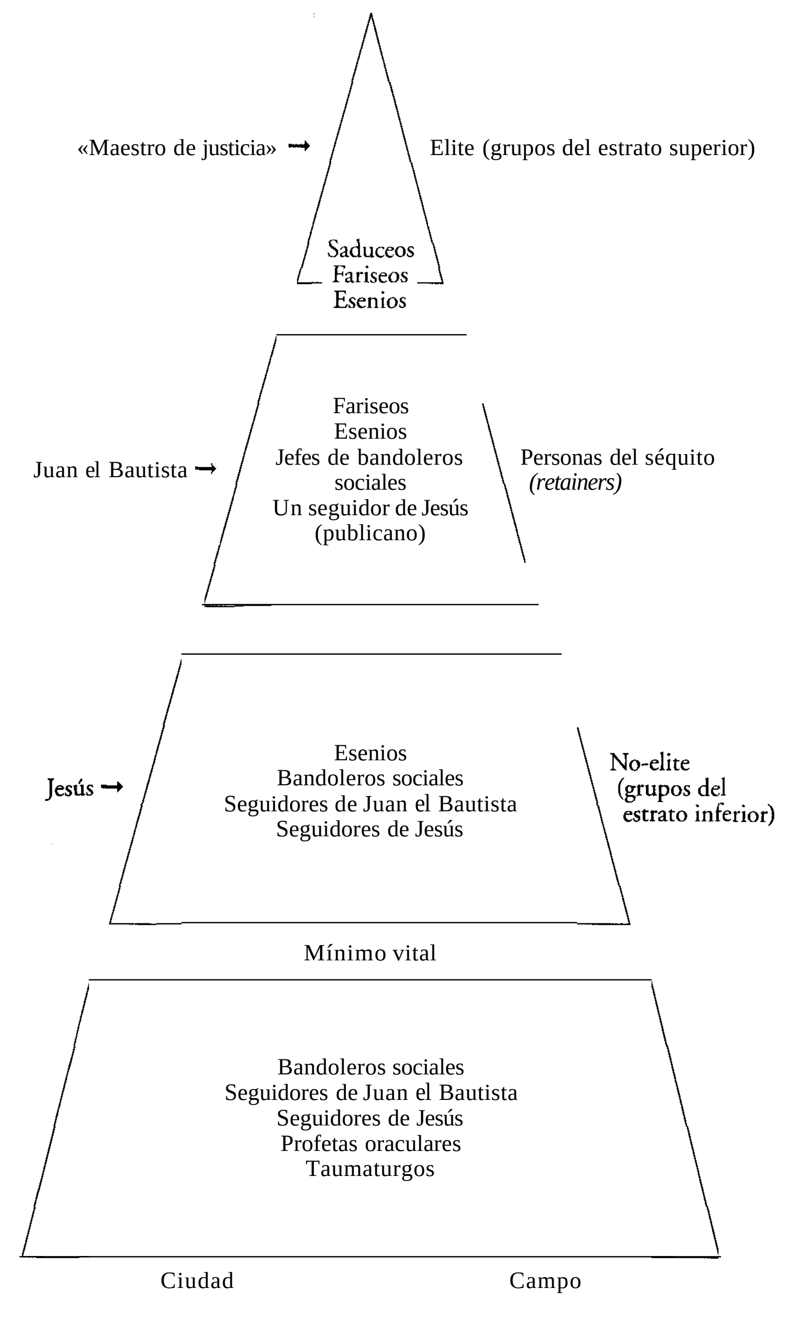


FIG. 5. *Pirámide social* 3: *grupos religiosos en la tierra de Israel incluido el movimiento de Jesús.*

de un conflicto de poder, y, por otro, desde una perspectiva religiosa, en la medida en que el conflicto político se traduce siempre también en conflicto religioso.

Agrupaciones del estrato inferior. El elemento más llamativo de los movimientos del grupo inferior, desde el punto de vista socio-religioso, debería ser el carismático. Este no sólo caracteriza a las figuras taumatúrgicas particulares, sino que constituye asimismo un elemento catalizador decisivo en la formación de los grupos del estrato inferior. Esto se manifiesta sobre todo en la movilización, de breve duración, de las masas por parte de los profetas oraculares y de la entrada en escena de Juan el Bautista, caracterizada tanto por una influencia de amplio alcance, como por la formación de un restringido círculo de discípulos; aunque también en los jefes carismáticos surgidos entre los bandoleros sociales y en los movimientos de insurrección. Lo que contradistingue a los grupos, al fin y al cabo, es también un estilo de vida «extraño a la economía», como muestra en particular el caso de Juan el Bautista, aunque, en cierta medida, también el de los bandoleros sociales. Un elemento común a estos grupos es también el carácter ampliamente apolítico o prepolítico de sus movimientos. A este respecto, se desarrollan, y se viven también en parte y se intenta realizar de manera concreta «mundos alternativos», como en el caso de los bandoleros sociales y de los insurrectos. Ahora bien, prescindiendo de la gran rebelión, estos movimientos no se mostraron influyentes, desde el punto de vista político, como 10sJariseos y los saduceos. Las motivaciones religiosas de estos movimientos se alimentaban de la conexión con las grandes figuras del pasado (Moisés, Josué, David, Elías, etc.), aunque lo que se dice propiamente una concepción religiosa sólo aparece en los celotas y en el movimiento de Juan el Bautista. Este último está claramente influenciado por las tradiciones apocalípticas, mientras que los celotas se vinculan a concepciones teocráticas.

Los seguidores de Jesús en la tierra de Israel durante la época neotestamentaria

Consideración general

Con respecto a los seguidores de Jesús en la tierra de Israel distinguiremos aquí tres fases. Estas, a nuestro modo de ver, presentan un perfil característico, no sólo por razones histórico-temporales, sino también sociológicas:

1) El verdadero y propio movimiento de Jesús, esto es, el grupo que estuvo ligado a él durante su vida, a cuyos miembros se aplica, por lo general, en los Evangelios, el término de «apóstoles/discípulos» *(mathetes);* un término, en todo caso, desorientador, dado que del mismo también formaban parte mujeres.

2) La «comunidad primitiva de Jerusalén», surgida tras la muerte de Jesús, o las «comunidades de Dios en Judea», como las llama Pablo (Cal 1,22; 1 Tes 2,14), distinguiéndolas expresamente de las «comunidades de los gentiles» (Rom 16,4)'.

, Las «comunidades de los gentiles», ya desde el punto de vista geogtáfico y de su composición de judíos y no judíos, en el plano de la historia de las religiones y de la historia social, se encuentran, en relación con el judaísmo de la diáspora y con su situación específica, en los márgenes de las sociedades mayoritarias no judías. Sin embargo, antes del año 70 d.C., a las comunidades de Judea pertenecían sólo judíos de la tierra de Israel y, pasado cierto tiempo, también los que habían vuelto al país desde la diáspora. De todos modos, el impulso misionero destinado a la formación de las comunidades de gentiles en la diáspora partió de las filas de las comunidades que se encontraban en Judea. Y, a causa de las interacciones personales y sociales con las comunidades de la diáspora, las comunidades de Judea se vieron implicadas también en los conflictos que aquellas tenían con las autoridades judías, especialmente a causa de la comcnsalía quc reinaba entre judíos y no judíos (a este respecto, cf., más adelantc, pp. 362ss). Ahora hien, la difercncia entre las comunidades (creyentes en Cristo) de la diáspora y las dc Judca fue siempre cvidentc, como dcmuestra, entre otras, la dis-

3) Las comunidades mesiánicas del período posterior al año 70, que aparecen, a nuestro modo de ver, en el Evangelio de Mateo y en el Evangelio de Juan.

Debemos recordar aquí, por lo menos, que, mientras se iban formando comunidades estables en Judea, otros grupos de discípulos siguieron llevando, incluso después de la muerte de Jesús, su existencia errante. Podemos suponer la existencia de estos grupos detrás de la así llamada «fuente de los logia», es decir, detrás de la segunda fuente de la que pudieron disponer, junto al Evangelio de Marco, el Evangelio de Mateo y el de Lucas. Pero a nosotros nos parece que los cambios *socio-históricos*, respecto a los primeros seguidores de Jesús, fueron sólo marginales, por lo que no es necesario un desarrollo aparte de los así llamados «profetas de los logia»[2]. Como expresión que engloba los tres fenómenos religioso-sociales que vamos a tratar aquí hemos elegido «seguidores de Jesús». Para el grupo de seguidores, hombres y mujeres, que estaba unido directamente a Jesús durante su vida usamos también la expresión, muy difundida en nuestros días, de «movimiento de Jesús».

Desde e! punto de vista de la sociología de la religión, esta expresión implica, de todos modos, una decisión previa, dado que denoca ya el momento carismácico de! fenómeno. El término «movimiento» indica, en efecto, una oposición a la «institución» y trasciende asimismo, en consecuencia, la habitual «dicotomía Iglesia-secta»[3]. A pesar de ello, permanece más bien indeterminado desde e! punto de vista sociológico. De todos modos, puede presentar un problema e! hecho de que e! término «movimiento», por haber sido reclamado y seguir siéndolo por sistemas políticos totalitarios y por sus ideologías[4], incluye también connotaciones negativas.

Desde el punto de vista temporal, es posible delimitar a los seguidores de Jesús mediante la fecha presumida de su muerte: el año 30. Después de esta fecha surgieron la comunidad primitiva de Jerusalén o las comunidades de Judea, mientras que las comunidades mesiánicas presupuestas por los Evangelios de Mateo y de Juan han de ser colocadas hacia finales del siglo 1, en todo caso después de la destrucción del segundo templo (70 d.C.). Desde el punto de vista de la historia de la religión y de la historia de la sociología, los seguidores de Jesús han de ser incluidos en el marco del pluralismo religioso y del antagonismo socio-económico del pueblo judío en la tierra de Israel. Esto vale para los seguidores de Jesús en sen-

tinción entre un apostolado para la circuncisión y un apostolado para los gentiles (cf. GaI2,7s) y también, por ejemplo, el subrayado de la precedencia histórico-salvífica de los miembros de la comunidad de Jerusalén sobre los de las comunidades romanas (cf. sólo Rom 15,25ss).

2 Cf., de modo más amplio sobre este grupo, SCHüTTRüFF-STEGEMANN 31990.

3 Cf. EBERTZ 1987, 10ss.27ss.

4 FABER 1990,135-138.

tido estricto, por tanto para el así llamado movimiento de Jesús, y para las comunidades de Judea. Para las comunidades mesiánicas presupuestas por los Evangelios de Mateo y de Juan es preciso suponer una situación cambiada desde distintos puntos de vista. Para estas comunidades valen ciertas «situaciones ambientales» nuevas, dado que vivieron en las condiciones religiosas y socio-económicas predominantes en la tierra de Israel en el período posterior al año 70. En consecuencia, fueron modeladas en particular por la reformulación del judaísmo que tuvo lugar durante este período y mediante la que se trató, entre otras cosas, de superar la pluralidad de grupos existente hasta entonces. Sobre este aspecto volveremos más adelante con más detalle[5]. Ahora bien, también las comunidades de Judea deben ser separadas, a su vez, del primer movimiento de Jesús. Esto depende, entre otras cosas, de su *stabilitas loci*, en contraposición a la vida itinerante de los seguidores de Jesús. Tras su muerte y sobre la base de determinadas experiencias de naturaleza extático-visionaria, se produjeron cambios en la estructura de la vida comunitaria y de la dirección del grupo de sus discípulos y partidarios. Así, algunos personajes individuales, como Pedro y Santiago, el hermano del Señor, aunque también «colegios», como el grupo de los doce, el grupo de las tres «columnas» (Santiago, el hermano del Señor, Pedro y Juan, el hijo de Zebedeo), así como el «grupo de los siete», procedente de los judíos de la diáspora, asumieron determinadas funciones y ministerios directivos[6]. Además, se establecieron formas de vida comunitaria más diferenciadas, con una simbología más claramente religiosa en ocasiones, es decir, que pudieran definir mejor la identidad (bautismo, cena del Señor). Estos desarrollos se reflejan asimismo en el plano teológico a través de expresiones como «los santos»[7] y «la/las comunidad(es) de Dios» *(ekklesia tou theou)*8, que distinguen a los seguidores pospascuales de Jesús en cuanto comunidad de salvación elegida por Dios y en cuanto reclutamiento escatológico del pueblo de Dios procedente de Israel, y remontan, ciertamente, a sus autodesignaciones[9]. Estos nombres implican una autocomprensión apocalíptica, que, por un lado, está estrechamente emparentada, tanto desde el punto de vista terminológico como desde el punto de vista del contenido, con la de la comunidad de Qumrán[10], aunque, por otro, no se encuentra aún en la tradición más antigua

5 Cf. pp. *319ss*.

6 Cf., al respecto, SCHENKE 1990, *73ss*.

7 Rom 15,26; 2 Cor 8,4; 9,1.12; cf. Hch 9,13.32.41; 26,10.

8 Cf. 1 Tes 2,14; 1 Cor 15,9; Gal1,13; también Flp 3,6. Cf. asimismo, más adelante, pp. 339-359.

9 Cf. ROLOFF 21992, 1001; 1993, *82s*. Naturalmente, en la tradición sinóptica, se encuentra sólo en Mt 16,18 Y 18,17.

10 Cf. la expresión *qehal el* en *lQM* 4, 10; *lQSa* 1,25, «los santos de su pueblo» *UQM* 6, 6), «hombre o consejo de la santidad» *(lQS* 5, 18.20) y, a este respecto, ROLOFF 1993, 82s.

de Jesús. En efecto, en esta domina, como es sabido, el término «após-tol/discípulo» *(mathetes).*

Un puente personal y teológico entre los primeros seguidores de Jesús y las comunidades de Judea podría ser, además de ciertas personas, como Pedro y los hijos de Zebedeo, el *grupo de los doce.* Pero eso vale sólo si surgió, no en el contexto de los fenómenos visionario-extáticos acaecidos después de la crucifixión de Jesús[11], sino ya -cosa confirmada además por una tupida red de indicios presentes en los Evangelios- en la época «prepascual»[12]. De todos modos, el grupo de los doce debía expresar, en la tradición apocalíptica, la expectativa de la reunión y de la renovación del pueblo de las doce tribus de Israel (cf. Mt 19,28)13. Su progresiva desaparición tras la muerte de Jesús, indicada asimismo en los Evangelios mediante la identificación «historizante» de los «doce» con un grupo de discípulos o con los apóstoles de Jesús, confirma la hipótesis según la cual la autocomprensión apocalíptica de sus seguidores, ligada antes que nada al grupo de los doce, se disolvió, por así decirlo, en la de la «comunidad de Dios».

Estos datos de la tradición inducen, de todos modos, a pensar que, en el transcurso de pocos decenios, se produjo en el movimiento de Jesús una notable evolución desde el punto de vista socio-religioso. Esta evolución corresponde, como veremos de manera más detallada, a la dinámica interna de los movimientos carismáticos, y de modo más preciso al proceso de transformación del carisma, que fue, al mismo tiempo, un proceso de creciente desviación. También este proceso aparece reflejado por los testimonios neotestamentarios, y no sólo, como es natural, con respecto al tiempo que siguió a la muerte de Jesús, sino ya en los comienzos, en tiempos de Jesús. De todos modos, esto tiene que ver también con la peculiaridad de las fuentes.

La cuestión de las fuentes
,

Por lo que se refiere a la primitiva comunidad de Jerusalén y a las comunidades de Judea, disponemos de algunas informaciones en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas de Pablo, así como de una breve nota sobre la ejecución de Santiago, el hermano del Señor, en Flavio Josefo. Por lo que se refiere a la situación de las comunidades mesiánicas en el período posterior al año 70 disponemos, además de las escasas informaciones que se encuentran en la literatura tradicional judía, del Evangelio de Mateo y del Evangelio de Juan. Más difícil resulta la ubicación de socio-histórica de los seguidores de Jesús. Esta forma parte de los conoci-

11 Cf. 1 Cor 15,5; Mt 28,16ss; Lc *24,36ss;* Jn *20,19ss.*
12 Cf., a este respecto, HOLTZ 21992,878; SCHENKE 1990, *75ss;* ROLOFF 1993, *36s.*
13 Cf., a este respecto, ROLOFF 1993, *83ss;* los textos pueden verse en BILLERHECK 31961, IV, 902-909 Y *IQS* 8, Iss.

dos problemas correspondientes a la cuestión del Jesús histórico. En virtud del estado de las fuentes eso significa que la cuestión socio-histórica de los seguidores de Jesús -del mismo modo que la cuestión tradicional de la persona histórica de Jesús- debe ser referida, esencialmente, a los Evangelios. Pero estos asumieron su forma definitiva, como más pronto, una generación después de la muerte del Maestro; en su conjunto, posiblemente sólo después del año 70 d.C. y, en parte, fuera de Palestina. Desde el punto de vista socio-religioso, eso equivale a reconocer que los movimientos carismáticos transmiten, inicialmente, sus tradiciones de forma oral y elaboran tradiciones escritas sólo en un segundo momento, cuando se ha formado un cierto carisma institucional. Desde el punto de vista socio-histórico, es preciso pensar, por consiguiente, que nuestras fuentes -los Evangelios- reflejan ya una evolución de los seguidores de Cristo, una evolución en la que, no sólo han cambiado de manera notable su composición y figura social, sino que ha cambiado sobre todo su relación con el judaísmo del que salieron. En efecto, los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles se caracterizan por una creciente y, en ocasiones, evidente experiencia de desviación respecto a los grupos mesiánicos en la tierra de Israel, que sobre todo los Evangelios han proyectado claramente hacia atrás en su presentación de los auténticos seguidores de Jesús.

Este dato aparece descrito en los Hechos de los Apóstoles o bien como extensión geográfica y difusión misionera de la fe en Cristo «desde Jerusalén... hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8), o bien como proceso de una progresiva diferenciación de la vida comunitaria y de crecientes experiencias de conflicto. Por otra parte, al hablar de «camino (de la salvación)>> (Hch 9,2; 14,16; 16,17) o de «secta *(hairesis)* de los nazareos» (Hch 24,5) yal presentar a sus miembros como «cristianos» (Hch 11,26), Lucas atribuye a los seguidores pospascuales de Jesús, ya antes del año 70 d.C., una clara posición autónoma, delimitada hacia el exterior y, por consiguiente, divergente, en el conjunto de la variedad de las agrupaciones judías. Eso mismo aparece también en la descripción lucana de los crecientes conflictos entre los misioneros de la fe en Cristo y las autoridades judías en la tierra de Israel y en la diáspora, que adoptaron la forma de distanciamiento y de medidas negativas. Análogas experiencias se predicen en los Evangelios como destino futuro de los discípulos de Jesús[14].

Junto a los Hechos de los Apóstoles, también Pablo atestigua, por lo menos en un pasaje, que los seguidores pospascuales de Jesús en la tierra de Israel fueron objeto de disposiciones negativas ya mucho antes del año 70 d.C. (cf. 1 Tes 2,14). A conflictos entre la así llamada comunidad primitiva de Jerusalén y las autoridades judías alude asimismo el «incidente

[14] Cf., a este respecto, W. STEGEMANN 1991, 91ss.

antioqueno» (Gal *2,llss)*. Estos mismos conflictos podrían encontrarse también detrás del «concilio de los apóstoles» (Gal2,lss; Hch 15) en Jerusalén. En este mismo contexto debemos considerar también, con gran probabilidad, el arresto de Pablo en Jerusalén. En todo caso, algunos martirios, como el de Santiago, hijo de Zebedeo, al que hizo ajusticiar Agripa I (Hch *12,1s)*, yel de Santiago, el hermano del Señor, a quien hizo ajusticiar el sumo sacerdote Ananías[15], demuestran que los seguidores de Jesús en la tierra de Israel fueron objeto, como muy tarde a partir de los años 40, de disposiciones encaminadas al rechazo y a la exclusión. A esto se añade, probablemente, la expulsión de algunos miembros de Jerusalén (cf. Hch *8,ls)*. En consecuencia, debemos pensar en un cierto «curso de desviación» de los seguidores de Jesús ya antes del año 70 d.C., también en la tierra de Israel. En el Evangelio de Mateo y en el de Juan podemos constatar, a continuación, un aumento de estas experiencias de desvío, en dependencia también, a buen seguro, de las diferentes condiciones ambientales de la sociedad judía en el período posterior al año 70!6.

De todos modos, esta experiencia de desviación no puede ser presupuesta *sic et simpliciter* para el mismo Jesús. Debemos considerar más bien que, condicionados por pasajes textuales del «evangelio», algunos conflictos posteriores de los seguidores de Jesús influyeron asimismo en la presentación de su vida. Ya el simple hecho de que los movimientos carismáticos desarrollen desde el principio un «mundo alternativo» para la superación de la crisis de las sociedades en que surgen, induce a pensar que también los primeros seguidores de Jesús representaron una cierta posición divergente genuina. Sin ella, ni siquiera habrían aparecido. Pero esta desviación ha de ser considerada sobre todo, tal como explicaremos más adelante, en lo que llama Lipp «autoestigmatización» *(Selbststigmatisierung)*. Eso significa que Jesús, en cuanto auténtico carismático, y sus primeros seguidores, no sólo participaron en los sufrimientos -cuya superación proclamaban y, en parte, vivían- sino que también los «ilustraban en el plano cognoscitivo y normativo con los símbolos sagrados de la sociedad»!? Este tipo de auténtica desviación caracteriza también, como es obvio, a las comunidades tras la muerte de Jesús, en la medida en que ellas mismas se comprenden como reclutamiento escatológico para la reunión del pueblo de Dios. Sólo que aquí, por un lado, la desviación se une con el desarrollo de un cierto carisma institucional, que produce una delimitación más evidente del movimiento en el interior y en el exterior, y, por otro, en el paso a la diáspora y en la transmisión de la chispa carismática a los no judíos creció, en torno a los seguidores de Jesús, todo un potencial con-

15 FLAVIO JOSEFa, *Ant.* 20, 200.
16 A este tespecto, cf. más adelante, pp. 30655.38355.
17 EBERTZ 1987, 47.

flictivo, que influyó, de manera permanente, en el desarrollo de la desviación.

Estructura del capítulo

En este capítulo vamos a presentar, en primer lugar, el origen del movimiento de Jesús, del mismo Jesús y de sus primeros seguidores, hombres y mujeres (sección 1), trataremos, a continuación, de las «comunidades de Judea» y de la así llamada primitiva comunidad de Jerusalén (sección 2). Puesto que la situación de las comunidades mesiánicas situadas en la tierra de Israel durante el período posterior a la destrucción del segundo templo (70 d.C.) se distingue, claramente, de la que vivieron los seguidores de Jesús antes del año 70, la trataremos en un capítulo aparte.

1. *Orígenes de los seguidores de Jesús en la tierra de Israel*

1.1. Modelos interpretativos extraídos de la sociología de la religión

Desde el punto de vista sociológico, los primeros seguidores de Jesús habían sido interpretados esencialmente, hasta ahora, sobre la base de tres modelos: *secta, movimiento milenarista* y *movimiento carismdtico*. Algunos de estos modelos pretenden describir el fenómeno, desde el punto de vista de la sociología de la religión, aplicándole métodos comparativos. Sin embargo, en los tres modelos confluyen, en mayor o menor medida, elementos que han sido obtenidos también de fenómenos típicos de la historia religiosa y social judía y cristiana, por lo que la pretensión comparativa tiene una validez limitada.

1.1.1. El modelo de la secta

El primero de estos modelos, preferido desde hace mucho tiempo, ha sido el de la secta[18]. Pero este es también el modelo más problemático, ya que, como hemos dicho más arriba, o es demasiado particular y anacrónico, por derivar de una perspectiva posterior de la historia del cristianismo, o demasiado común y general, por lo que puede ser empleado para fenómenos muy diferentes, en virtud de las modificaciones que han sido adaptadas a otros ámbitos históricos y culturales[19]. Por otra parte, presupone como realidad que tiene delante una «Iglesia», por consiguiente, en

[18] Cf. sobre todo SCROGGS 1975.
[19] A este respecto, cf" más arriba, PI" 209ss. y sobre todo. más adelante. pp. 330ss.

cierto sentido, un *mainstream* y *parent body* institucionalizado, que no existía en el judaísmo posbíblico con anterioridad a la destrucción del segundo templo. Nuestra descripción de la formación de los grupos en el judaísmo palestinense a partir, a lo sumo, de la mitad del siglo 11 a.e. ha mostrado, en cambio, que, dada la orientación fundamental hacia factores constitucionales de la fe judía, debíamos pensar en una multiplicidad de grupos socio-religiosos diferentes. Sin embargo, no es posible reconocer una corriente principal institucionalizada en cierto modo. En consecuencia, la tradicional «dicotomía iglesia-secta» no sirve para nuestro propósito. Si se entiende «secta» de un modo más general, en el sentido de «movimiento religioso minoritario» (Wilson), se puede designar, indistintamente, por un lado, el movimiento de Jesús, desde sus orígenes hasta muy adentro en la historia del cristianismo primitivo, aunque también, por otro, una serie de fenómenos de la historia religiosa protojudía, que, no obstante, se distinguen, desde el punto de vista sociológico, en puntos esenciales con respecto a los seguidores de Jesús. Las modificaciones que nos aportan los que intentan llevar a cabo una distinción entre determinados tipos de secta tampoco nos sirven de gran ayuda.

1.1.2. El modelo milenarista

Más útil resulta, en cambio, el modelo milenarista, que ha sido aplicado al cristianismo primitivo especialmente por Gager[2D]. A buen seguro, tampoco está exento de influjos procedentes de la historia judía y cristiana[21], pero, según Gager, es posible demostrar que en estratos escasamente privilegiados, en diferentes contextos históricos y culturales, aparecen ciertas reacciones típicas frente a situaciones de crisis análogas en el plano político, religioso, social y económico. Entre ellas, siempre según Gager, la promesa de la inminente llegada del cielo a la tierra, la expectativa de la transformación de las relaciones sociales, una vida comunitaria en condiciones de liberar energías carismático-emotivas y una autoridad mesiánico-profética o carismática a la cabeza de este movimiento. Por último, es típico de los movimientos milenaristas gozar de una breve duración, para transformarse a continuación[22]. Sirviéndose de estas categorías, interpreta Gager como crisis premilenarista la situación socio-económica, política y religiosa de Palestina en tiempos de Jesús. En una situación de este tipo, bastaba, a su modo de ver, con la chispa inicial de una autoridad carismática como la de Jesús para encauzar en Palestina un movimiento milenarista, que aguardaba, con la inminente venida del reino de Dios, la transformación de las

20 GAGER 1975.
21 Cf. sobre todo]. SMITH 1978.
22 Cf. GAGER 1975, 12; HOLMBERG 1990,78.

condiciones sociales. Con el modelo de Gager concuerda también el hecho de que el propio y verdadero séquito de Jesús duró poco y se transformó, tras su muerte, en una comunidad misionera. Esta interpretación esclarece, ciertamente, algunos rasgos esenciales de los seguidores de Jesús. Como no podía ser de otro modo, la fuerza esclarecedora de este modelo también es limitada. En efecto, por una parte, ciertos aspectos «ideológicos» de los movimientos milenaristas se encuentran, por lo menos, en el cristianismo primitivo en cuanto tal, cuando no incluso en la mayor parte de los movimientos protojudíos, y, por otra, precisamente los aspectos relevantes, desde el punto de vista sociológico, de la «generalización» y de la transformación del carisma se explican claramente sobre la base de la teoría weberiana del gobierno carismático, teoría que es determinante en el tercer modelo[23]. Considerado desde este punto de vista, el modelo milenarista constituye una contaminación del modelo carismático con elementos «ideológicos» de naturaleza apocalíptica o quiliasta. Pero es precisamente la abstracción del concepto de carisma a partir de aspectos limitados desde el punto de vista religioso-cultural lo que caracteriza el tercer modelo.

1.1.3. *El modelo carismático*

La concepción interpretativa carismática[24], que remonta a Weber, goza hoy de gran favor en el análisis religioso-sociológico del movimiento de Jesús. Su aplicación se encuentra *in nuce* en el mismo Weber. Pero ha sido elaborada, entre otros, por Hengel, Theissen, Schülz, Holmberg, Ebertz, Schluchter, Bendix[25]. También en este modelo ejercen su influencia fenómenos típicos de la historia de la religión cristiano-judía. Deriva de la discusión sobre el derecho y sobre la constitución de la Iglesia que tuvo lugar en el siglo XIX, y encuentra su paradigma, sobre todo, en fenómenos protocristianos[26]. Ahora bien, en el contexto de su sociología del mando *(Herrschaftsoziologie),* Weber ha transformado el concepto de carisma en un tipo ideal -es decir, en un antitipo del mando tradicional y del mando jurídico- que puede ser aplicado a fenómenos comparables de las más diferentes procedencias religiosas, políticas y culturales. Su interés no tiene que ver sólo con sus lábiles inicios, sino con la *evolución* del elemento carismático hacia un movimiento y en un movimiento. De esta suerte, se interesa por la situación social con que se encuentran en relación los fenó-

[23] Eso es lo que sucede sobre todo en las investigaciones de MÜHLMANN (1961), en las que se basa Gager.

[24] Cf. WEBER '1976.

[25] HENGEL 1968; THEISSEN 61991; J.H. SCHÜTZ 1979, 222-244; HOLMBERG 1978; BENDIX 1985; EBERTZ 1987; cf. SCHLUCHTER 1988,197-260.

[26] KEHRER I'J'J(), 195-198.

menos carismáticos. Y concentra la atención, no con menor vigor, en el proceso correspondiente al cambio o transformación de los movimientos auténticamente carismáticos a través de la «cotidianización del carisma»27. Esto, considerado desde el punto de vista de la historia de la sociología, tiene la ventaja de que no agota el concepto de carisma en la interpretación de las propiedades personales «fuera de lo común» de ciertos individuos, sino que permite su uso en el ámbito de las relaciones sociales. «Se trata de la caracterización de situaciones en las que determinadas propiedades (capacidad, competencias) de las personas se vuelven capaces de ser reconocidas desde el punto de vista social»28. Estas situaciones se caracterizan por «necesidades interiores», crisis de la tradición, producidas especialmente por la «necesidad exterior»; en consecuencia, por crisis políticas y socio-económicas, y por la «búsqueda de personas con propiedades y capacidades o competencias sobrenaturales o sobrehumanas»29, de un realizador de prodigios por tanto, el cual promete no sólo un cambio de dirección o una salvación de la necesidad mediante su legitimación carismática, sino que la garantiza por medio de la acción. Como es natural, a todo esto va ligado asimismo un determinado «mensaje» que interpreta la nueva situación, por lo que, en la transmisión de ese mensaje, es el modo oral el primero[30]. Pero tiene necesidad -y esto resulta decisivo- de la confirmación del espíritu y de la fuerza, por tanto de la ratificación mediante prodigios fuera de lo corriente o de la revelación. El hombre carismático no es un predicador; para obtener el reconocimiento social debe demostrar, de manera visible, su íntima relación con lo Divino. A la estructura racional del concepto le corresponde la necesidad del reconocimiento del carisma por parte de los «dominados» y su sometimiento afectivo-creyente al hombre carismático. Por consiguiente, resulta decisiva no sólo la propiedad individual fuera de lo común, sino su valoración social por parte de un determinado grupo de discípulos. Este último forma con el auténtico carismático un «movimiento carismático», en el que se distingue entre un círculo más restringido de seguidores del auténtico carismático, el «complejo administrativo» y un grupo de seguidores más amplio. En la estructura de los fenómenos carismáticos que rompen la rutina cotidiana figura también «la extrañeza económica» *(Wirtschaftsenthobenheit)*, esto es, la renuncia a procurarse el propio sustento económico, asociada a menudo a la «extrañeza familiar» y al deber de la *stabilitas loci* por parte del círculo más restringido del movimiento carismático. El estilo de vida improductivo, desde el punto de vista económico, se ve compensado por la ayuda generosa y voluntaria ofrecida por el círculo más amplio de los seguidores.

27 SCHLUCHTER 1988, 5355.
28 SCHLUCHTER 1988, 538.
29 SCHLUCHTER 1988, 538.
30 Cf. BENDIX 1985, 4065.

Según Weber, es sobre todo esta extrañeza económica lo que determina la labilidad de los comienzos del movimiento carismático y lo que produce el impulso hacia la «cotidianización del carisma». Weber ha considerado este proceso, mediante el que un movimiento carismático se transforma en una estructura social más estable y duradera, sobre todo como un proceso en cuyo transcurso se diluye el elemento carismático y el mando que ejerce es sustituido por un mando tradicional o jurídico. Pero también ha tenido en cuenta la posibilidad de una transformación del auténtico carisma en un carisma hereditario u oficial.

1.1.4. *Desarrollo ulterior del acercamiento weberiano*

Estas ambivalencias presentes en la obra de Weber han sido elaboradas y subsanadas especialmente por Bendix[31], Roth[32] y Schluchter. Este último, en particular, ha realizado una propuesta clarificadora. Consiste esta en tomar en consideración la posibilidad de una doble evolución de los movimientos genuinamente carismáticos: una que iría en el sentido de una «cotidianización del carisma», en la que el núcleo carismático será efectivamente destruido y reemplazado por formas de mando tradicionales o jurídicas; la otra en el sentido de una «despersonalización u objetivación del carisma», en la que se conserva el elemento carismático, pero es distinguido de una determinada persona y transformado en un carisma hereditario y oficial. Ahora bien, eso significa que la transformación del auténtico carisma puede desembocar en una estructura duradera o construcción estructuralmente estable o bien común o bien fuera de lo común: en una estructura duradera tradicional o jurídica, por una parte; en una estructura duradera personal-carismática o institucional-carismática, por otra[33].

Este desarrollo ulterior del acercamiento weberiano resulta iluminador también en lo que respecta a la interpretación de la historia del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo.

A nuestro modo de ver, otro desarrollo significativo de la teoría de Weber es el que se encuentra en las investigaciones de Lipp[34]. Estas han sido aplicadas al movimiento de Jesús por Ebertz, que ha empleado asimismo la presentación de los movimientos quiliastas llevada a cabo por Mühlmann[35]. Se desarrolla aquí, en particular, un aspecto del acercamiento weberiano, según el cual los movimientos carismáticos presentan siempre una cierta *desviación genuina.* Desarrollan «mundos alternativos» en los que se predica el vuelco de la situación social. Esta desviación no implica -en todo caso al principio- la ruptura con la tradición religiosa

[31] Cf. BENDIX 1964.
[32] ROTH 1987, 137ss.
[33] SCHLUCHTER 1988,549.
[34] Cf. sobre todo LIPP 1985.

dominante. Al contrario, se remiten precisamente a ella para fundamentar el proyecto del «mundo alternativo». Las censuras experimentadas no se tienen en cuenta, puesto que «las relaciones de inferioridad social o de sumisión económico-política» son reinterpretadas, con el auxilio de la sagrada tradición, y transformadas en un «estado de elección»[36], mientras que se valora de manera negativa la situación de los privilegiados. A este respecto, resulta decisiva la «autoestigmatización» (Lipp) de los carismáticos, a saber: el hecho de que ellos mismos participan en los sufrimientos de los desfavorecidos, mientras anuncian, y en parte experimentan, su superación. Eso no sólo refuerza la confianza en el mensaje, sino que es también una condición para la supervivencia del movimiento carismático, cuando el personaje carismático ha soportado en el martirio el destino que le han infligido los que detentan el poder[37]. *Por consiguiente, para los movimientos carismáticos, la muerte violenta del auténtico portador del carisma no representa en absoluto una catástroje, sino que, en ciertas circunstancias, es la chispa inicial que permite el despliegue y la transftrmación del carisma.*

1.2. Los comienzos de los seguidores de Jesús en la tierra de Israel

Aquí seguimos la interpretación de los auténticos seguidores de Jesús como inicio de un movimiento carismático y situamos todo ello en el marco de la historia social y de la historia religiosa. A este respecto, presentamos, en primer lugar, los comienzos de la «carrera carismática» de Jesús en el círculo del Bautista (par. 1.2.1) y la fundación de un movimiento carismático propio por parte de Jesús (par. 1.2.2). En correspondencia con el acercamiento interpretativo de Weber en el campo de la sociología religiosa, elaboramos la estructura del mando carismático de los primeros seguidores de Jesús y la situamos en la perspectiva de la historia de la sociología (par. 1.2.3). A esto le sigue una descripción de la actividad y del mensaje carismático (par. 1.2.4), la presentación de la auténtica desviación de los seguidores de Jesús (par. 1.2.5) y, por último, su encuadramiento en el abanico de la historia religiosa y de la historia social del judaísmo contemporáneo en la tierra de Israel (par. 1.2.6).

1.2.1. Juan el Bautista y Jesús

Los Evangelios sitúan los inicios de la «carrera carismática» de Jesús en la tierra de Israel en relación con el movimiento escatológico de conversión del

35 Cf. EBERTZ 1987, 19.
36 EBERTZ 1987,47.
37 Cf. LIPP 1985, 14.

Bautista[38]. Aunque la descripción de las relaciones entre Juan y Jesús está claramente influida, en estas fuentes, por el interés orientado hacia una periodización de la historia de la salvación y por la cuestión de quién entre las dos figutas ha de ser considerada como superior, es probable, desde el punto de vista histórico, no sólo que Jesús se hubiera sometido al bautismo de Juan, sino que incluso hubiera entrado a formar parte de su círculo de discípulos. Es posible que esto se refleje también en la designación, convertida después en nombre de derivación, de «nazareo» o «nazareno», que indicaba originariamente, en este caso, la pertenencia de Jesús a la «secta del Bautista» de los «preservadores» (aram. *nazrem*)[39]. «No se debe pensar en absoluto la relación de Jesús con el Bautista como una relación pasajera»40. Ahora bien, eso significa que Jesús vivía ya, antes de dar vida a un movimiento propio, en un ambiente carismático-profético y que fue influenciado por el mensaje escatológico del Bautista. Volveremos con más detalle sobre este aspecto a continuación. No es seguro que también el mismo Jesús bautizara junto al Bautista, es decir, antes del martirio de este último, pero, suponiendo que tuviera un fundamento histórico, la tradición transmitida por el Evangelio de Juan (cf. 3,22-4,3) alude al hecho de que Jesús asistió de algún modo durante cierto tiempo a Juan, junto con un grupo de otros discípulos del Bautista, quizás en virtud de un envío por parte del mismo. Asimismo otros indicios pertenecientes a la más antigua tradición de Jesús inducen a pensar que este actuó, cuando todavía el Bautista estaba en vida, junto con su propio círculo de discípulos (Lc 7,18ss / Mt 11,7ss). De todos modos, no consideramos que haya sido esta proximidad entre la actividad de Jesús y la de Juan el motivo de una ruptura entre ambos[41]. Para desmentir semejante hipótesis basta simplemente con fijarse en la elevada consideración del Bautista que los Evangelios atribuyen a Jesús (cf. Lc 7,24ss; Mt 11,7ss).

El Evangelio de Marcos une la autónoma entrada en la escena carismática de Jesús con el martirio de Juan: «Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios» (Mc 1,14; cf. 4,12). Eso no ha de ser entendido, necesariamente, como exclusión de una precedente actividad paralela de ambos. Nosotros consideramos, por el contrario, que el martirio del Bautista -en nada atípico en los movimientos carismáticos- produjo un particular dinamismo carismático en el movimiento de Jesús. La muerte violenta de este profeta fue entendida por

38 Como es sabido, las prehistorias de Mateo y de Lucas hacen remontar los inicios de la «carrera carismática» de Jesús a la infancia. Nosotros consideramos que esto es legendario, por lo que no lo tomamos en consideración.

39 Cf. LmzBARsKJ 1920, XVIss; BLACK 1982, *197ss;* RUDOLPH 1960, *112ss;* y, por último, H. STEGEMANN 1993, 303s; cf. H. KUHLI 21992a, 1117-1121.

40 J. JEREMIAS 1971, 53.

41 Pero cf. GOGUEL 1928, *66ss;* EBERTZ 1987, *68ss.* Jn *3,25ss* habla de una disputa entre los judfos y los discípulos de Juan.

sus seguidores, no como un desmentido de su mensaje, sino como la confirmación del mismo, más aún, quizás como cesura en el drama escatológico. Esto aparece en una antigua tradición, el así llamado «logion de los violentos» (Mt *11,12s;* cf. Lc 16,16), que asocia a la entrada en escena de Juan -más exactamente con la violencia perpetrada contra él- el comienzo del tiempo de la opresión para todos los mensajeros del futuro reino de Dios[42]. Así pues, la crisis representada por la muerte del Bautista fue interpretada entre *sus* discípulos, reunidos en torno a Jesús, como el cambio necesario desde el punto de vista de la historia de la salvación. Un reflejo escriturístico posterior de esto es la interpretación de la obra y del destino del Bautista como realización de la misión escatológica prometida del Elías redivivo (cf. Mc *9,l1ss).* Con ello concuerda asimismo, en definitiva, el hecho de que el mismo Jesús debió de ser considerado por la fe popular como Juan redivivo (cf. Mc 6,14; 8,28). Aquí se establece una relación directa entre el carisma del Bautista y el de Jesús. Como es natural, este último no se limitó a llevar adelante la acción del Bautista y retomar su papel, sino que interpretó más bien *sus* propias experiencias carismáticas, en especial las curaciones prodigiosas y los exorcismos, como prueba de la presencia parcial de las fuerzas del reino de Dios, ahora próximo (Mt 12,28/ Lc 11,20).

1.2.2. Discípulos y protectores de Jesús

Los Evangelios vinculan la aparición autónoma de Jesús en Galilea con la llamada de los apóstoles (Mc 1,16-20; *2,13s* y par.; cf. Jn 1,35-51). «El comienzo y el núcleo estuvo constituido, a buen seguro, por los que habían sido, junto con Jesús, discípulos del Bautista y se habían independizado junto con él.»[43] Según los Evangelios sinópticos, los primeros en ser llamados fueron parejas de hermanos, a saber: *Simón* y Andrés, así como los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. El Evangelio de Juan cita entre los primeros llamados a dos discípulos del Bautista, uno de los cuales era Andrés. Simón Pedro ha sido añadido sólo en un segundo momento, y Juan recuerda a los hijos de Zebedeo por su nombre sólo en el contexto de las apariciones de Pascua (Jn 21,2). Se citan asimismo las llamadas a personas singulares: al publicano LevílMateo (cf. Mc *2,13s* y par.) yal rico que, naturalmente, no acepta (cf. Mc 10,17-22 y par.). Tras un breve período de actividad y la agregación de otros seguidores y protectores, la tradición sinóptica cuenta la creación de un grupo de doce, del que forman parte los cuatro que fueron llamados en primer lugar y otros ocho citados

42 *CE* HOFFMANN 21972, *78s;* Luz 1990, *178s.*
43 BURCHARD 1987, 35.

por su nombre (cE. Mc 3,14-19 y par.)[44]. También el Evangelio de Juan presupone la elección de un grupo de doce (Jn 6,67), sin hablar de su institución o dar la lista de los nombres. Por otra parte, en los Evangelios se asigna a Simón Pedro un papel particular en el seno del grupo de los apóstoles, un papel con el que entra en competencia, según la tradición joánea, el «discípulo predilecto». A esto debemos añadir que, en los Sinópticos, aparece, en situaciones particulares, un grupo de tres elegidos entre los primeros llamados: Pedro y los hijos de Zebedeo. Ahora bien, este grupo refleja, con gran probabilidad, desarrollos que tuvieron lugar después de la muerte de Jesús[45]. También la situación de competencia entre Pedro y el «discípulo predilecto» debería presuponer intenciones específicas joáneas. El grupo de los «setenta», que, según el Evangelio de Lucas (10,1), fue enviado en misión, obedece a una motivación completamente simbólica[46].

Si bien los primeros llamados y la elección del grupo de los doce aparecen, en parte, estilizados, desde el punto de vista literario, sobre la base de un modelo bíblico[47], es, de todos modos, evidente que aquí se trata «del encargo de tomar parte en la acción de Jesús en vistas a la inminente llegada del reino de Dios y, por consiguiente, de la entrada en una *comunión de vida y de destino* con Jesús, caracterizada por e! reino de Dios»[48]. Esto aparece con claridad, de modo negativo, en e! hecho de que la llamada requiere e! abandono de las familias -se requiere también e! abandono, aunque sea *de manera temporal,* de las mujeres[49]- y, sobre todo, en e! deber de los vínculos socio-económicos (cE. Mc 1,16-20 y par.; 10,25 y par.; Lc 9,57-62/ Mt 8,19-22; Lc 14,26/ Mt 10,37). Y lo demuestra, de manera positiva, la llamada al «seguimiento» o, en e! caso de! grupo de los doce, la opción de «estar junto» a Jesús, y, por consiguiente, también la asunción de su estilo de vida «itinerante». Pero e! vivir juntos significaba asimismo, en parte, trabajar juntos. Eso se manifiesta también en e! hecho de que Jesús envía en ocasiones a sus apóstoles de dos en dos como mensajeros y «asistentes» de su misión carismática (cf. Mc 6,7-13 y par.).

Se llama seguidores no sólo a los apóstoles, que fueron llamados, sino también a otros que se unieron a él de modo voluntario, como Bartimeo,

44 Como es obvio, las listas de los nombres de los Evangelios no son idénticas. Sorprende, en particular, el hecho de que Leví, el recaudador de impuestos llamado por Jesús, no sea citado ni por Marcos ni por Lucas.

45 Cf. E. STEGEMANN 1986.

46 Cf. HOFFMANN 21972, 251.

47 Cf. sobre todo HENGEL 1968, *18ss.*

48 ROLOFF 1993, 39.

49 En el Evangelio de Marcos y en el Evangelio de Mateo no se dice nada al respecto. Sólo el Evangelio de Lucas dice expresamente que los apóstoles dejaron también a sus mujeres, pero esto parece dictado por la voluntad de poner de acuerdo el seguimiento de Cristo con el ideal de los filósofos cínicos itinerantes.

curado por Jesús (cf. Mc 10,52 y par.). También se dice, a propósito de las mujeres, que seguían a Jesús o le acompañaban; se cita por su nombre a dos grupos de tres, a saber: María Magdalena, María, la madre de Santiago el Menor y Joset, y Salomé (cf. Mc 15,40s y par.); así como María Magdalena, Juana, mujer de Cusa (funcionario de Herodes), y Susana (Lc 8,2s). Pero sobre esto volveremos más tarde[50]. Resulta sorprendente que, según los Evangelios, nadie de la familia de Jesús forme parte del grupo de sus seguidores. Se habla más bien de un cierto distanciamiento (cf. Mc 3,20s.31-35 y par.). También puede decirse, a veces, de la muchedumbre que acompañaba a Jesús, durante cierto tiempo, que lo seguía (cf. Mc 3,7; 5,24; 11,9 et passim), pero nunca aparece enumerada ni en el grupo de sus discípulos ni en su séquito. Lo mismo cumple decir de ciertos simpatizantes, como los que le ofrecen, por ejemplo, su hospitalidad (cf. Lc 7,36-50; 14; 19,1-10), Ytambién de algunas personas que, sobre la base de ciertas experiencias carismáticas de curación, hubieran debido formar parte de sus seguidores (cf., por ejemplo, Mc 1,45 y par.; Mc 5,18-20 y par.; 7,36). Entre los simpatizantes hay que colocar también, con gran probabilidad, a José de Arimatea, el autorizado miembro del sanedrín que se ocupó de la sepultura de Jesús (Mc 15,43-46 y par.)[51].

Interpretación de los primeros seguidores de Jesús con el modelo del carisma. Así pues, con respecto a los seguidores de Jesús, debemos distinguir, en principio, con Weber, entre Jesús, el profeta o la autoridad carismática, un círculo más amplio de protectores y de simpatizantes y un grupo más restringido de discípulos o seguidores. Con todo, los confines entre el grupo de los protectores y el de los seguidores fluctúan. Entre los seguidores se distinguen, además, un círculo de discípulos que comparte con Jesús tareas carismáticas particulares y corresponde, por consiguiente, a lo que llama Weber el «complejo administrativo». Para Jesús y el círculo restringido de los discípulos vale el criterio típico de los movimientos carismáticos de vida fuera de lo común, que aparece, por un lado, en la extrañeza económica y familiar, así como en la adhesión al personaje carismático y, por otro, en ciertas experiencias prodigiosas de curación. La extrañeza económica está compensada claramente por la ayuda generosa y voluntaria ofrecida por el círculo de los protectores y protectoras. La sumisión afectivo-creyente y las experiencias carismáticas de curación caracterizan asimismo la relación con Jesús y con sus seguidores en el círculo más amplio de sus protectores. Lo demuestran sobre todo los relatos de milagros, en los que aparece siempre la consigna «fe»[52]. Pero falta aquí la participación en el estilo de vida extraño a la economía y a la familia de Jesús y de sus seguidores.

50 Cf., más adelante, pp. 515ss.

51 En Mateo se le convierte en un discípulo (25,57).

52 Cf., más adelante, pp. 280ss.

1.2.3. *El encuadramiento social de los seguidores de Jesús*[53]

Desde el punto de vista geográfico, los seguidores de Jesús procedían todos originariamente de Galilea, en particular de la orilla septentrional del lago de Genesaret (Cafarnaúm/Betsaida). También allí habitaban la mayor parte de sus discípulos y discípulas. Sorprende que las ciudades de Galilea (Séforis y Tiberíades) no aparezcan citadas como lugares en que Jesús ejerció su actividad. Aunque procedían de una región rural, los seguidores de Jesús no son presentados como agricultores o como gente ocupada en algo relacionado con el cultivo de la tierra. Poseemos sólo pocos datos prosopográficos, pero estos nos permiten elaborar, junto con algunas noticias relevantes desde el punto de vista histórico-social, una buena consideración de conjunto sobre su pertenencia al estrato social.

a) *Datos prosopográficos.* Uno de los criterios destinados a fijar la pertenencia social de Jesús y de sus seguidores está constituido, en particular, por el dato relativo a las profesiones. Según Mc 6,3, Jesús era un *tekton;* según Mt 13,55, el «hijo de un *tekton*», expresión que difícilmente expresa un púdico distanciamiento, sino que corresponde más bien a la costumbre de indicar la profesión del padre[54]. No está claro lo que se entiende exactamente con el término griego *tekton.* ¿Era Jesús un carpintero o un albañil, por ejemplo? ¿O fabricó instrumentos artesanales, como arados o yugos para los agricultores?55 Pero quizás no debamos descender a demasiados detalles.

El término *tekton* podría indicar simplemente que era un artesano de la construcción: «albañil, carpintero, carretero y ebanista al mismo tiempo»56. En todo caso, esta profesión indica, según nuestra estratificación social, que Jesús debe ser colocado en el estrato inferior. No es posible hacerse una idea bastante precisa de la consistencia económica de estos artesanos de la construcción. Debemos colocarlos, qué duda cabe, entre las personas relativamente pobres *(penetes),* aunque no *eo ipso* entre las personas pobres de solemnidad *(ptochoi).* Con todo, esta profesión no estaba al abrigo de pasar por situaciones críticas, como muestra el ejemplo de las disposiciones ocupacionales tomadas para los obreros del templo de que nos habla Flavio Josef0[57]. Es preciso tener en cuenta, sobre todo, el hecho

53 Para el examen de este aspecto del movimiento de Jesús, cf. sólo THEISSEN *31989, 79ss;* 61991, 106ss; SCHOTTROFF-STEGEMANN 31990, *9ss;* W. STEGEMANN *1979, 94ss;* BURCHARD 1987, *12ss.*

54 Cf. Luz 1990, *384s.*

55 Cf. BAUER-ALAND S.v.; DALMAN 1967 (= 41924), 79; BeSEN 21990,125. OAKMAN (1992) lo considera un *peasant artisan,* es decir, un agricultor que ejercía también una determinada profesión como artesano (en este caso, como una actividad secundaria).

sr, HEN(;El. 1973, 34.

57 ef. más arriba, p. 148.

de que los artesanos de la construcción no trabajaban como autónomos y, en la práctica, eran contratados como los jornaleros[58]. Su bajo nivel social se desprende claramente del ya citado texto de Eclo 38,24sS[59].

Lo mismo podemos decir de las parejas de discípulos llamados en primer lugar. Eran estos, según los Evangelios, pescadores. Como es natural, también entre los pescadores había rentas diferentes. A ello alude el mismo relato de la llamada en Marcos. En efecto, mientras que Simón Pedro y Andrés no poseen ninguna barca y trabajan usando pequeñas redes que echan al agua junto a la playa[60], la familia de Zebedeo dispone de una, y los dos llamados dejan a su padre con los jornaleros en la barca. Ahora bien, resulta difícil decir si todo esto era ya índice de un mayor bienestar. Sólo Lucas presupone, de modo claro, que los primeros llamados trabajaran juntos en una misma cooperativa de pesca (cf Lc 5,1-11). Precisamente la versión paralela lucana de las primeras llamadas muestra también con claridad que la pesca tampoco estaba al abrigo de las crisis de la agricultura[61]. En este relato se presupone que, a pesar de todos los esfuerzos, las redes de los pescadores se habían quedado vacías. El hecho de que el lago de Genesaret fuera rico en peces no significa que la pesca fuera una actividad rentable. En efecto, los medios de que disponían para apropiarse de esa riqueza eran limitados desde el punto de vista tecnológico y relativamente escasos. No es fruto de la casualidad que Flavio Josefa recuerde que «los propietarios de barcas y los que no tenían nada» de Tiberíades fueron los primeros en adherirse a la revuelta[62]. Asimismo en el Evangelio apócrifo de los nazareos, Zebedeo, el padre de Juan y Santiago, es considerado como un pobre pescador[63]. Es difícil pensar que la pesca fuera sólo una ocupación secundaria de los apóstoles y que fueran, en realidad, agricultores[64]. Por otra parte, comparando Mc 1,16-20 con la vocación de Eliseo por parte de Elías (l Re 19,19-21), sorprende el hecho de que Eliseo procediera de una condición agrícola acomodada. Con respecto a la de Eliseo, la condición económica de los apóstoles llamados por Jesús en primer lugar debe ser considerada como modesta, si no pobre. Sin embargo, es también en Mc 1,29-31 donde se presupone que Simón y Andrés habitan en una casa. Ahora bien, tampoco esto, tal como inducen a pensar los descubrimientos arqueológicos de Cafarnaúm, es un indicio de bienestar, sino de una condición muy modesta.

58 Cf. DALMAN 1967 (= 41924), 79, Ylas normas correspondientes al fisco de Diocleciano VII (cf. BÜCHER 1922, 210).

59 Cf. más arriba, pp. 44 Y 181.

60 Cf., a este respecto, DALMAN 1964, VI, 361.

61 Contra EBERTZ 1987,77.

62 FLAVIO JOSEFO, *Vita* 66. Cf. THEISSEN 61991, 111.

63 Fragmento 33: SCHNEEMELCHER '1987, 137.

64 Aunque así piensa KREISSIG 1970, 46.

En una situación distinta debemos colocar, desde el punto de vista histórico-sociológico, al pub1icano Leví (o Mateo). En su caso debía de tratarse de un pequeño contratista de impuestos. Dado que Jesús 10 llama en el lago, probablemente debamos pensar que se había hecho con los derechos de la recaudación de las tasas de la pesca en Cafarnaúm. Eso nos permite situarlo en el grupo de los *retainers* del lugar. Mas, a diferencia de los pub1icanos más acomodados -Zaqueo en Jericó y el Juan citado por Flavio Josefo en Cesarea-, era una persona más bien modesta y difícilmente rica[65]. Pero, en este caso, más importante que la situación económica es la falta de prestigio social del llamado, que debe ser considerada aún menor que la de los seguidores de Jesús de quienes hemos hablado hasta ahora. En efecto, los recaudadores de impuestos eran juzgados, en el plano ético-religioso, de un modo particularmente negativo tanto en el Nuevo Testamento como entre los rabinos[66]. Desde este punto de vista, concuerdan por completo las listas negativas neotestamentarias y rabínicas, donde estos son mencionados junto con las prostitutas (Mt 21,31), los paganos (Mt 18,17) Ylos pecadores (Mc 2,16s; Lc 15,1)67 o con los homicidas, atracadores, usureros, violentos, etc.[68] Esta presentación estereotipada se basa, en realidad, en efectivas experiencias ligadas al perseguimiento riguroso, incluso violento, del pago de las tasas por parte de *los* recaudadores de impuestos y a un enriquecimiento injusto (*cE.,* por ejemplo, Lc 19,8). Para la emisión de un juicio negativo tan difundido ha resultado decisivo, como es obvio, el criterio ético y no, por ejemplo, el criterio político (colaboración con *los* romanos), como se ha considerado con frecuencia en el pasad0[69]. La llamada de un pub1icano, con una reputación tan mala, así como los contactos sociales de *los* seguidores de Jesús con personas de este tipo, resultan, ciertamente, indicios muy significativos de su condición económica y social.

También las mujeres del séquito de Jesús citadas por Marcos debieron pertenecer al estrato inferior[70].

El último de los seguidores de Jesús citado por su nombre es Bartimeo (Mc 10,46-52). Se le describe como ciego y mendigo *(prosaites),* por 10 que pertenecía, a no dudar, al grupo de los pobres de solemnidad, o sea, que vegetaba por debajo del mínimo vital.

En cambio, constituye un caso especial el «respetable miembro del sanedrín» *José de Arimatea,* que había dispuesto 10 necesario para la sepul-

65 De modo distinto piensa HERRENBRÜCK 1990, 227 et passim.

66 ef., al respecto, HERRENBRÜCK 1990, *89ss.198ss.229ss.*

67 Según Herrenbrück, la fórmula «publicanos y pecadores» de Mc 2,*15s* deber ser interpretada epexegéticamente en el sentido de «publicanos pecadores» (1990, *228ss).*

68 Cf.la composición de las listas en HERRENBRÜCK 1990,206.

69 Cf. sobre la historia de la interpretación HERRENBRÜCK 1990, 3ss.

711 Cf. más adelante, p. 525.

tura de Jesús (Mc 15,42-47 / Lc 23,50-55). Por consiguiente, pertenecía al estrato superior local. El hecho de que sea presentado como alguien que «esperaba el reino de Dios» no significa que fuera discípulo o protector de Jesús, sino sólo que formaba parte de los devotos del país (cE Lc 2,25.38) y que quizás fuera un simpatizante de Jesús y de sus seguidores?!. Mateo y Juan son los únicos que lo presentan expresamente como discípulo de Jesús (cE Mt 27,57; Jn 19,38): uno dice, de una manera muy genérica, que era un «hombre rico», mientras que el otro no especifica después su condición social.

b) *Informaciones ulteriores.* Al comparar la descripción lucana de la vocación de Pedro y de los otros pescadores (Lc *5,lss)* con el modelo de esta interpretación que se encuentra en Marcos *(1,16ss),* hay un cosa que sorprende de inmediato: Lucas piensa de modo claro que Pedro y los otros pescadores pertenecen a una especie de «cooperativa de pesca» (cE sólo Lc 5,10). Como tales, habrían formado parte, por tanto, de los círculos más acomodados del estrato inferior. Así, en Lucas, abandonan de manera voluntaria *todo* lo que poseen, lo cual significa que, sobre la base de su descripción, poseyeron bienes a los que renunciar (Lc 5,11; 18,28). Pero aquí se trata ya de una interpretación posterior respecto a los seguidores de Jesús[72]. Esta sugiere la idea de que los discípulos y las discípulas de Jesús habían renunciado *voluntariamente* a sus bienes y que los maridos habían abandonado también a sus mujeres. Pero del Evangelio más antiguo (Marcos) y de la así llamada «fuente de los logia» no se desprende un radicalismo ético semejante. El relato del hombre rico muestra que la renuncia a la posesión era algo que se requería a los *ricos* y que era precisamente este requisito lo que les impedía convertirse en discípulos de Jesús (Mc 10,17ss). Por tanto, en el marco de las renuncias de los discípulos y de las discípulas de Jesús resulta más oportuno y justo hablar de *renuncia social.* Eso significa que, en el curso de su seguimiento, *dejaban* su familia extensa (incluido su trabajo). Y también en el caso de Jesús se manifiesta con claridad que las familias no estaban de acuerdo con semejante decisión. La familia de Jesús considera que está «fuera de sí» (Mc 3,20ss) y quiere ir a cogerlo y traerlo de nuevo a casa (Mc *3,31ss).* Por otra parte, Marcos nos describe más bien a discípulos pobres (pobre en el sentido de *ptochos).* La cosa es particularmente evidente en el pasaje donde se contrapone al mendigo ciego Bartimeo, que sigue a Jesús después de su curación, con el hombre rico, que es llamado pero no acepta (Mc 10,17ss.46ss). La extrema pobreza de los seguidores de Jesús se desprende asimismo del relato correspondiente al conflicto sobre el modo de entender el sábado (Mc *2,23ss).* En efecto, Jesús defiende a sus seguidores que arrancaban espigas de la acu-

71 Cf. GNILKA 1978-1979, I1, 333.
72 A este respecto, SCHOTTROFF-STEGEMANN'1990, 102ss.

sación de violar el sábado llamando la atención sobre la condición de su indigencia material[73]. También el relato de la maldición de la higuera (Mc 11,12ss) contiene una clara alusión al hambre de los que siguen a Jesús[74]. De la «fuente de los logia» se desprende también un marco análogo. En ella se presenta y describe a los discípulos de Jesús como pobres de solemnidad *(ptochoi)* (cf. Lc 6,20ss, donde se habla de hambre y lágrimas). En el discurso sobre las «preocupaciones» se presupone también una vida en el límite del mínimo vital. No se trata aquí de las preocupaciones vacías y superfluas de los acomodados, sino del problema de la supervivencia de personas que no saben hoy si mañana tendrán algo para comer, que se visten de manera miserable (Mt 6,25ss / Lc 12,22ss). Estas preocupaciones por lo que es indispensable para vivir se presuponen también en la petición del pan de cada día del «Padre nuestro» (Mt 6,11 / Lc 11,3). La existencia errabunda de los seguidores de Jesús (falta de alojamiento; cf. sobre todo Mt 8,20; Lc 9,58) indica asimismo unas condiciones de vida, por lo menos, en el límite del mínimo vital. La relación de los seguidores de Jesús con los ricos y con el estrato superior confirman también este marco.

c) *Relación con los ricos.* Los seguidores de Jesús mantenían una relación crítica con el estrato superior y con los ricos. Es probable que contaran con simpatizantes entre ellos (Mc 15,43), mas, a pesar de todo, nuestro marco de relaciones de las de los primeros seguidores de Jesús con la elite de la sociedad hebrea se caracteriza por la crítica de la riqueza y por el conflicto de Jesús con el estrato dirigente de Jerusalén. En conjunto, sorprende el hecho de que -con la excepción del Evangelio de Lucas- los problemas de la riqueza y su discusión no desempeñan un papel demasiado importante en la tradición sinóptica de Jesús de Nazaret. Eso subraya una vez más la distancia que separaba a los seguidores de Jesús de la elite rica. A la más antigua tradición de Jesús pertenecen, a buen seguro, estas duras palabras: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios» (Mc 10,25). En la «fuente de los logia» se considera la riqueza (expresada con la palabra *mammona,* el término arameo-fenicio empleado para indicar la posesión) como idolatría (Lc 12,13; Mt 6,24). También remonta a la más antigua tradición de Jesús la idea de la inversión de la condición social en el futuro reino de Dios: los últimos serán primeros y los primeros, últimos[75]. Los primeros y los últimos pueden indicar también el nivel social. En consecuencia, podemos emitir la hipótesis de que también

[73] Cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN 31990, *58ss.*

[74] Mc 11,12: Jesús tenía hambre *(epeinasen).* De lejos considera que había higos en el árbol, pero cambia las hojas verdes por frutos maduros. La maldición de la higuera no sería seria si se supusiera que Jesús simplemente se había olvidado de comer en Betania.

[75] Cf. Mc 10,31; Lc 13,30; Mt 19,30; Mt 20,16. Sobre estos versículos, cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN 31990, *38ss.*

Lc 1,53 (los hambrientos serán colmados de bienes y los ricos se quedarán con las manos vacías) y la parábola del hombre rico y del pobre Lázaro (Lc *16,19ss:* en su núcleo) remontan a la más antigua tradición de Jesús.

El inminente reino de Dios iguala las condiciones sociales existentes. En él, los ricos se van con las manos vacías, mientras que los pobres no pasarán más hambre ni llorarán más. Esta inversión está implícita también en las advertencias pronunciadas contra los ricos (Lc *6,24s),* cuya procedencia de la más antigua tradición de Jesús no es segura. El hecho de que se le considere como un «comilón» y un «borrachín» (Mt 11,19; Lc 7,34) debe ser entendido claramente, sin embargo, como una polémica injustificada. En el fondo de ella se perfila la diferencia entre Jesús y Juan: Jesús come y bebe, mientras que la vida ascética de Juan es de todos conocida. Eso no autoriza en absoluto a concluir que Jesús «no vio la posesión con los ojos crítico-fanáticos del asceta rigorista»[76]. A nuestro modo de ver, también está fuera de lugar el intento de reducir la crítica de Jesús respecto a la riqueza al *uso* egoísta de los bienes, a un uso que olvida el amor al prójimo[77]. Según él, desde el punto de vista de la participación en el futuro reino de Dios, el pronóstico de los ricos era infausto.

En síntesis, sobre la base de nuestro modelo de estratificación social de las antiguas sociedades, resulta evidente que la inmensa mayoría de los seguidores de Jesús procedía del *estrato inftrior rural*[78], y que sólo el ya citado Leví/Mateo debe ser situado entre las personas del séquito del estrato superior *(retainers),* aunque claramente en un grupo inferior del mismo. Lo que parece distinguirlo es una notable falta de prestigio social. Es posible además que incluso en el círculo de los que apoyaban a Jesús con *sus* bienes hubiera miembros del estrato de los *retainers.* Pero los que pertenecían al estrato superior no formaban parte del círculo de los seguidores y eran a lo sumo simpatizantes (José de Arimatea). También los otros protectores y protectoras de Jesús que no pertenecían directamente a *sus* seguidores deberían ser asignados al estrato inferior. Desde el punto de vista económico tenemos aquí un abanico análogo. Va este desde los mendigos a los pobres, y a unos pocos relativamente más acomodados. Pero es más difícil responder cuando se trata de precisar mejor si los seguidores de Jesús estaban más cerca del extremo superior de la escala del estrato inferior o en su extremo inferior, dado que este estrato encerraba una gran variedad. De hecho, junto a personas relativamente acomodadas, con *sus* propias rentas, encontramos asimismo a muchas personas que vivían en el límite del mínimo vital o por debajo del mismo. Para decirlo de otro

76 HENGEL 1973, 35.

77 En esta dirección se orienta la interpretación de HENGEL 1973, 36ss.

78 De modo diferente piensa, por ejemplo, HENGEL 1973, 34s: Jesús y sus apóstoles pertenecían a la «clase media artesana».

modo, usando los términos griegos empleados para designar a los «pobres): Jesús y los suyos ¿pertenecían a los *penetes* o a los *ptochoi?* Es más probable que pertenecieran a los *ptochoi*, al menos durante el período de su vida errante (véase también la figura 5, p. 257).

d) *El seguimiento como autoestigmatización (Selbststigmatisierung).* Sobre este fondo podemos ver en el estilo de vida ajeno a la economía y a la familia del círculo restringido de los seguidores de Jesús lo que Lipp ha llamado la «autoestigmatización» de los movimientos carismáticos. La renuncia a los vínculos socio-económicos por parte de Jesús y de sus seguidores significaba, al mismo tiempo, la participación en el destino de los más pobres de la sociedad judía y, por consiguiente, la dependencia de la ayuda ajena. En todo caso, el descenso económico, que aquí se acepta libremente, no trajo consigo ninguna renuncia significativa a la propiedad. Jesús y sus discípulos pertenecían ya, incluso con independencia de esto, al grupo de los que no poseían nada; y, por otra parte, los límites entre las personas relativamente pobres *(penetes)* y las pobres de solemnidad *(ptochoi)* eran más bien fluctuantes. Con todo, es digno de señalar el hecho de que también una persona, dedicada antes a la recaudación de impuestos, haya aceptado una tal autoestigmatización. Esto alude a la pretensión integradora de los seguidores de Jesús.

1.2.4. Actividady mensaje de Jesús y de sus seguidores

a) *Curaciones milagrosas.* La autoridad carismática de Jesús se basaba en fuerzas que estaban fuera de lo común y que se manifestaban en las curaciones yen los exorcismos. Este conjunto se expresa, desde el punto de vista terminológico, en la tradición de las palabras y de las acciones de Jesús con los términos *exousia* (<<plenos poderes»); cf Mc 1,22.27; 2,10; 3,15; 11,28ss) y *dynameis* (<<[fuerzas] prodigiosas); cf. Mc 6,2.5.14; Mt 11,20ss; Lc 10,13). También sus discípulos participan de este poder y de esta fuerza (cf Mc 3,15; 6,7; Lc 9,1). Estas fuerzas prodigiosas, aunque experimentadas en curaciones y exorcismos particulares, son interpretadas como acontecimientos escatológicos, es decir, como llegada de la victoria sobre el reino de los demonios o de los espíritus inmundos y, en consecuencia, como presencia parcial del reino de Dios que se ha acercado. Por consiguiente, en la tradición de las palabras se motiva la venida del reino de Dios remitiendo a lo que tiene lugar de prodigioso en los exorcismos: «Pero si por el dedo (en virtud del espíritu) de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios)) (Lc 11,20/ Mt 12,28)[79]. Y, al contrario, algunos mila-

[79] Sobre el reino de Dios en Jesús y en el primer judaísmo, cf. CAMPONOVO 1984; MERKLEIN 1983; BURCHARD 1987. 20ss; HENGEL-SCHWEMER 1991.

gros han sido estilizados literariamente como escenas de lucha, en las cuales Jesús, como «Santo de Dios», ataca, venciéndolo, al reino de Satanás y de los demonios (cf. Mc 1,24). Aunque en la tradición de las acciones de Jesús no se encuentra la expresión «reino de Dios», a través de la calificación escatológica de los milagros en Lc 11,20/ Mt 12,28 se establece una relación absolutamente clara[80]. Así pues, resulta decisivo el hecho de que el mensaje de Jesús comente sus acciones carismáticas[81]. En el principio era la acción. Jesús no es sólo pregonero o predicador, sino ya también ejecutor del reino de Dios que se ha hecho próximo. Y los milagros, para los seguidores de Jesús, no son signos, sino acontecimientos del reino de Dios. No cabe duda de que, en los milagros, el reino de Dios está presente sólo en parte. Su realización plena no ha tenido lugar aún. Por eso, en la tradición se encuentran juntas las palabras sobre el reino ya venido (Lc **11,20 /** Mt 12,28; Lc *17,20s)* y todavía por venir (cf. Mt 6; Lc *11,2s;* Mt *8,l1s;* Mc 9,1; 14,25). Pero lo decisivo es que, en los milagros, este se presenta como ya venido.

b) *Proclamación del reino de Dios.* Desde este punto de vista, Jesús da un paso importante más allá del anuncio escatológico de Juan. Este último predicó la proximidad del juicio y la necesidad de la conversión, pero no vio obrar ya en sus días las fuerzas escatológicas. Esta diferencia podría ser el motivo por el que la expresión clave del anuncio de Jesús es «reino de Dios» o «señorío real de Dios» (gr. *basileia tou theou).* Los seguidores de Jesús eligen así una expresión preparada ya por la tradición bíblica, pero que se encuentra sólo de manera ocasional en la expectativa escatológica del primer judaísmo. Se trata, claramente, de un símbolo actualizado, sobre todo en situaciones de crisis[82]. Jesús no vio la realización del juicio de Dios, pero vio la venida de su reino, y no precisamente por casualidad, en las personas que se encontraban en situación de necesidad. Es digno de ser señalado el hecho de que el reino de Dios sea reconocido, sin condiciones, sobre todo en las personas pobres de solemnidad, en los que sufren (cf. Lc *6,20s),* en los niños huérfanos (Mc 9,33-37; 10,*14s)83.*

Aquí los «pobres» no son una «designación colectiva de Israel»[84]. Incluso en el caso de que las bienaventuranzas debieran encontrar su emplazamiento en la tradición de la «devoción a los pobres» *(Armenfrommigkeit),* la mención simultánea de los «hambrientos» y de los «que lloran», así como la bienaventuranza análoga de los «niños», son claras remisiones a la condición socio-económica.

80 *AssMos* 10,ls dice, expresamente, que la venida del reino de Dios marca el fina! del diablo y de su reino.

81 C(BURCHARD 1987,29.

82 Cr. CAMPONOVO 1984, 440s. En *AssMos.* 9s se puede encontrar una relación los martirios.

83 C(, al respecto, W. STEGEMANN 1980, 114ss.

84 Así piensa, sin embargo, ROLOFF 1993, 35. C(, en nuestro sentido, CROSSAN 1994, 36255.

En consecuencia, resulta decisivo el hecho de que las personas pobres de solemnidad y los que sufren en Israel sean considerados como el núcleo de la reunión escatológica del pueblo de Dios en vistas al reino de Dios. De este modo, Jesús «ilustra» con las sagradas tradiciones el mundo alternativo que él proclama y vive.

La expresión «reino de Dios» subraya la nueva situación que encontraron ante ellos, en el drama escatológico, Jesús y sus seguidores. En efecto, «corresponde al ideal del rey, tanto tradicional como contemporáneo, el hecho de ser socorredor en la necesidad y benefactor, no administrador de cosas»[85]. En la idea de la realización escatológica del señorío real de Dios está, por tanto, en primer plano, el elemento positivo del señorío: la ayuda. Que esto implica también, al mismo tiempo, la lucha contra los demonios y la victoria sobre ellos, es evidente. Ahora bien, la idea del señorío real de Dios parece fagocitar, de todos modos, la del juicio de Dios. Eso no significa que Jesús no hubiera esperado asimismo la venida de Dios como juez. Al contrario, también él predicaba el juicio escatológico y, en las parábolas, asocia la venida del Reino precisamente con la venida del Juez (cf. Mc 4,1-34 y par.), y las experiencias de los milagros, entendidos como realizaciones del reino de Dios, con la llamada a la conversión (cf. también Mt 8,l1s / Lc *13,28s;* Mt 11,21-24/ Lc 10,13-15). A este respecto, también presupone Jesús, como el Bautista, que todos en Israel («esta generación») necesitan convertirse. También él contrapone, de manera provocadora, a los «hijos del reino» con los pueblos paganos. Catástrofes históricas, como la matanza de peregrinos galileos por parte de Pilato, fueron considerados como ejemplos premonitorios (Lc 13,1-5). En esta medida, los seguidores de Jesús no sólo presuponen la predicación del Bautista, sino que la continúan[86]. Ahora bien, así como Juan se consideró mandatario del Juez futuro, Jesús y sus más estrictos seguidores se consideraron como encargados del reino de Dios, como ejecutores del señorío real de Dios. Es probable que eso indique también un futuro papel en el juicio, y precisamente por parte del mismo Jesús, en cuanto «Hijo del hombre», respecto al círculo de sus discípulos (cf. Mc 8,38; Lc 12,8s y par.), y por parte de los «doce», respecto a Israel (Mt 19,28). Pero eso presupone que Jesús y los «doce» llevaron a cabo una misión respecto a Israel, que apuntaba, en último extremo, a la reconstitución del antiguo pueblo de las doce tribus[87].

Corresponde a la autoestigmatización *(Selbststigmatisierung)* el hecho de que la acción y el anuncio de los seguidores de Jesús se dirigieran, en

[85] BURCHARD 1987,23; cf. CAMPONOVO 1984.
[86] Cf. REISER 1990.
[87] Cf. ROLOFF 1993, 37.

particular, a los más pobres de los pobres y a los que sufrían. A estos no sólo se les promete el consuelo (cf. Mt *6,25ss* y par.), sino que se les hace experimentar la proximidad del reino de Dios. Esto tiene lugar, sobre todo, en los milagros. En consecuencia, se reprueba la riqueza *(cE.* sólo Lc *6,24ss).* Se consideraba ya como riqueza todo lo que rebasaba el mínimo vital *(cE.* Mt 6,19-21 y par.) o permitía vivir sin ttabajar *(cE.* Lc 12,16-21). La petición del «pan de cada día», es decir, el tener ya hoy algo que poder comer mañana (Mt 6,11 / Lc 11,3), clarifica de un modo sorprendente esta perspectiva de miseria[88]. A este orden corresponden también los requerimientos éticos de Jesús: ayudar a los pobres (Mc 10,17-22 Y par.); acoger a los huérfanos (Mc 9,33-37; 10,13-16 Y par.); no oprimir a los deudores (Mt 18,23-34)89.

Aquí no parece haber desempeñado aún ningún papel la fe en una específica función histórico-salvífica de Jesús como Mesías. No es Jesús, sino Dios, el Señor del Reino que viene. En la tradición se encuentra, a buen seguro, el término «fe»9ü referido a Jesús, sobre todo en los relatos de milagros. «Creer significa considerar a Jesús capaz de realizar los milagros que hacía con el dedo de Dios, como manifestación del reino de Dios ahora presente»91. En todo caso, Jesús debió de haberse comprendido, y haber sido comprendido, como un profeta (cf. Mc 6,15; 8,27; Lc 11,49ss; *13,34s).* Es digno de señalar el hecho de que el anuncio del reino de Dios, que se ha hecho próximo, contiene asimismo el anuncio del perdón de los pecados. Es difícil pensar que se lo hubiera atribuido el mismo Jesús (aunque cf. Mc 2,1-12 y par.). Probablemente entró en contacto con pecadores notorios, que habían iniciado ya un camino de conversión, por ejemplo sentándose a la mesa con ellos *(cE.* Mc *2,15ss;* Mt 11,19 / Lc 7,34). Esto remite, una vez más, al carácter integrador de los seguidores de Jesús. Estos ven que el reino de Dios suprime la necesidad económica y física, pero cura también a la sociedad judía[92]. Por eso resulta decisivo el hecho de que la oración de Jesús pida el perdón de Dios, la santificación de su nombre y el cumplimiento de su voluntad en el mundo (Mt 6,9-13 / Lc 11,2-4). Es sobre todo en las parábolas donde se defiende -probablemente a causa de las críticas- esta característica integradora (cf. sólo Lc 15,lss; Mt 20,lss). En todo caso, se desarrolla aquí un «mundo alternativo», que promete también a los pecadores que se conviertan un futuro en el reino de Dios y a los pobres el mínimo vital.

B8 Cf., por úirimo, CULLMANN 1994, *68ss.*
89 Cf. BURCHARD 1987,46.
90 Cf. LÜHRMANN 1976.
91 BURCHARD 1987,27.
92 Cf. SCHÜSSLER F10RENZA 1988, 162ss.

1.2.5. *Auténtica desviación, aunque no ruptura con el judaísmo*

El carácter carismático de los seguidores de Jesús implica una cierta desviación genuina y una concepción prepolítica[93]. La interpretación del presente como el tiempo de la venida del reino de Dios desarrolla la realidad de un mundo alternativo, en el que las necesidades interiores y exteriores de la sociedad judía son consideradas como superadas ya en parte. Los más pobres de los pobres y los pecadores (convertidos) son los llamados a constituir el núcleo de la reunión de Israel en vistas al reino de Dios. Es precisamente este explícito vínculo social entre la venida del reino de Dios con los pobres y los pecadores (convertidos) lo que distingue a los seguidores de Jesús de otras varias corrientes del judaísmo, aunque muestra con claridad en su doctrina contactos con otras orientaciones y grupos[94]. Es absolutamente evidente que esta autocomprensión escatológico-carismática de los seguidores de Jesús caracterizó también su relación con las instituciones del judaísmo y, sobre todo, con la Torá. Pero la cosa ha sido interpretada con frecuencia en el sentido de que había ya al comienzo del movimiento de Jesús una ruptura, al menos implícita, con el judaísmo. Ahora bien, en la interpretación de los textos se debe prestar atención al hecho de que, por una parte, la tradición de Jesús fue modificada por ulteriores experiencias de desviación y, por otra, la historia de la recepción cristiana ha partido, no en raras ocasiones, de la premisa de una ruptura fundamental entre Jesús y el judaísmo. Debemos admitir, a buen seguro, que el potencial carismático de los seguidores de Jesús pudo incrementar, en ciertas circunstancias, la desviación con respecto al judaísmo y, al final, trascender el contexto judío. Por nuestra parte vemos que esto sucedió, efectivamente, después de la muerte de Jesús y, a continuación y de manera especial, en el contexto de la superación del marco intrajudaico en la tierra de Israel, mediante la difusión de la fe en Cristo en los ámbitos no judíos de la diáspora. Sólo aquí se desarrolla -y sólo de una manera progresiva- la conciencia de una identidad autónoma con respecto a los judíos y a los paganos[95]. Pero no podemos presuponer algo así en el caso de los primeros seguidores de Jesús, por muy específica que haya podido ser su posición respecto a las instituciones del judaísmo y, sobre todo, respecto a la Torá. Vamos a ponerlo de manifiesto, brevemente, en los puntos que siguen.

a) Relación con las instituciones religiosas del judaísmo

De la proyección de una mirada sobre las relaciones de los seguidores de Jesús con las instituciones del judaísmo, tal como ya las hemos descrito

[93] El elemento prepolítico del movimiento de Jesús ha sido sobrevalorado, en nuestra opinión, por R.A. HORSLEY 1989, 105ss.

[94] A este respecto, cf. más adelante, pp. *291ss.*

[95] Cf. 1I1¡\S adelante, pp. *362ss.*

más arriba[96], se desprende de modo claro, en primer lugar, que la tradición considera como algo absolutamente obvio el hecho de que Jesús y sus seguidores frecuentaran las *sinagogas* el sábado (Mc 1,23.39; 3,1; 6,2; Lc *4,15s* et passim). Contra esto no hay objeciones de ningún tipo. Las cosas parecen haber sido distintas cuando se trata de la posición asumida con respecto al *templo.* A no dudar, Lucas presenta como algo absolutamente obvio el hecho de que también Jesús, como ya sus padres, fueran al templo. Y, según Juan, participó en las fiestas de peregrinación a Jerusalén (Jn 2,23; 5,1; 7,2-11; 10,22). Pero la tradición refleja también una crítica notable (cf. Mc 11,1-17 y par.; 13,2 y par.; 14,58 y par.; Jn 2,18-22). Tampoco existe a este respecto, a nuestro modo de ver, ninguna contestación radical de la institución del templo y del culto sacrificial; a lo sumo, la crítica de los abusos y el anuncio de una intervención de castigo por parte de Dios. Sin embargo, esto se mantiene en el ámbito de los fenómenos de crítica al templo y de los anuncios de desgracias típicos en el judaísmo del tiempo[97]. Asimismo resulta difícil atribuir al movimiento de Jesús, como hace Theissen, un «*ethos* afamiliar»[98]. La llamada a seguirle implica, ciertamente, para el círculo más restringido de sus discípulos, un abandono (temporal) de las *familias*, pero eso no vale, como es obvio, para todos. Al contrario, Jesús mandó ocuparse de los padres (Mc 7,10-13 y par.) y acoger a los huérfanos (Mc 9,37 y par.) y prohibió la disolución de los vínculos matrimoniales (cf. 1 Cor *7,10s;* Mc 10,1-12; Lc 16,18 y par.; Mt 5,32). Los pasajes en que se asocia la demanda de seguir a Jesús con el abandono de los principios fundamentales de la solidaridad y de la piedad familiar (Mt *8,21s;* cf. asimismo Lc 14,26, a diferencia de Mt 10,37) deberían ser hiperbólicos o reflejar una interpretación posterior[99].

b) Relación con los elementos fundamentales de la fe judía

Tampoco se ponen en tela de juicio los elementos fundamentales de la fe judía[100], como el *monoteísmo* y la elección del pueblo. La confesión del único Dios es absolutamente obvia (cf. sólo Mc *10,17ss* y par.; Mc *12,28ss* y par.; Mt 23,9). La unicidad de Dios o la santificación de su nombre ha sido presentada como «el fundamento objetivo del mensaje de Jesús» sobre el reino de Dios[101]. Esta implica asimismo la *elección* del pueblo, que, como es natural, no es considerada -en correspondencia con la crítica profético-

96 Cf. más arriba, pp. 196ss.
97 Cf. E.P. SANDERS 1985, 61ss.
98 Cf. THEISSEN 31989, 83s et passim.
99 En Lucas se encuentra, además, una «interpretación cínica» redaccional; cf. W STEGEMANN 1979, 94-120. En sentido diferente ahora CROSSAN, que considera a Jesús un «cínico judío, campesino» (1994, 553) y considera posible que el cinismo griego hubiera ejercido influencia en él.
100 Cf. más arriba, 193ss.
101 Cf. MERKLEIN 1987, 13-32.

apocalíptica- como garantía automática de salvación (cE lo que hemos dicho más arriba a propósito del anuncio del juicio). Se habla, ciertamente, en tono provocador, del testimonio de los paganos en el juicio, de su participación en el reino de Dios y de la exclusión de los «hijos del reino», así como del carácter ejemplar de la fe de alguien que no es judío, pero todo eso presupone, justamente, la elección de Israel. En Jesús no se encuentra ningún vuelco programático hacia los no judíos[102]. Sin embargo, la elección de la *tierra* no desempeña ningún papel explícito en la tradición de Jesús, de ahí que debamos concluir más bien en el sentido del carácter obvio de este *topos,* que en el sentido de una crítica al mismo.

c) Relación con la Torá

En lo que respecta a la relación con la Torá, es preciso observar, en primer lugar, que en la tradición de Jesús existen tomas de posición fundamentales y absolutamente favorables a la misma (Mt 5,17-20; cE Mc 12,28-34). Aunque aquí se reflejan las posiciones de una fase posterior de sus seguidores, la cosa muestra con claridad que Jesús no era considerado en absoluto como el maestro de la superación de la Torá. Lo que estaba en discusión era la *explicación* de la misma. Pero incluso esto sólo en ciertos puntos. Según la tradición del Evangelio de Marcos, el desvío tenía que ver sobre todo con la *halakd del sdbado,* con el *derecho correspondiente a la separación* y con las *normas correspondientes a la pureza ritual,·* por otra parte, según la tradición de la «fuente de los logia», sobre todo con el *mandamiento del amor al prójimo* en el contexto de la renuncia a la violencia y del amor a los enemigos. En cualquier caso, nos parece que la autoconciencia carismática de los seguidores de Jesús, como movimiento de los pobres en Israel, constituye, por así decirlo, la clave de bóveda de su explicación de la Torá.

Halakd del sdbado. Respecto a ella podemos constatar dos cosas. Por una parte, Jesús justifica el comportamiento de los apóstoles que arrancan espigas el sábado (cE Mc 2,23-28 y par.). La motivación que justifica el derecho a realizar una acción de este tipo es la necesidad o el hambre que padecen los que siguen a Jesús como mendigos (en virtud de su autoestigmatización). Nos parece que aquí se ha aplicado a la situación de los mendigos el principio desarrollado con ocasión de la revuelta macabea, según el cual, cuando la vida está en peligro, el sábado pasa a segundo plano *(pikuach nefish)*[103]. Situándose en el punto de vista de las personas pobres de solemnidad, se establece que el sábado no está al servicio de la propia ruina.

El hecho de que en la explicación de lo que significa estar en peligro la vida desempeñaron también un papel situaciones condicionadas socialmente lo po-

[102] Cf.. a este respecto. E.P. SANDERS 1985, 212ss.
[103] Cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN 1979. 58-70.

ddamos ilustrar con una comparación. En Mt 12,11 se permite, efectivamente, la salvación de un animal cuya vida peligra. Lo mismo podemos encontrar en la tradición rabínica[104]. En Qumrán, sin embargo, la *halakd* se muestra más exigente también en este caso[105].

En los otros relatos de conflicto a propósito del sábado lo que se encuentra en el centro de la discusión es la autoridad carismática de Jesús (*cE.* Mc 2,1-12; 3,1-6; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-18; 9). El hecho de que estas curaciones hayan sido realizadas mediante el solo uso de la palabra hace que no exista aquí una infracción de la *halaká* del sábado. En consecuencia, estos relatos reflejan, evidentemente, «sólo» discusiones en torno a la autoridad de Jesús. Pero también en este caso debemos señalar que han confluido ya en la tradición distanciamientos posteriores respecto al estilo de vida judío (*cE.* sólo Mc 2,28 y par.).

Derecho a la separación. Los seguidores de Jesús estaban muy interesados en el derecho relativo a la separación, que era interpretado de un modo extremadamente riguroso y permitía la separación -según la escuela farisea de Shammai- sólo en casos extremos (Mc 10,1-12 Y par.; Lc 16,18 Y par.; Mt 5,32; *cE.* 1 Cor *7,10s).* Pero quizás se pueda entender mejor este punto en el plano socio-histórico. Es preciso considerar también si la profética «crítica al soberano»106 desempeñaba algún papel entre los seguidores de Jesús. Ahora bien, el ámbito de validez de la prohibición de la separación debería ser, como es natural, más amplio. Por *eso* debemos suponer que la prohibición de la separación se refiere a ciertos fenómenos sociales producidos por la crisis de la sociedad judía. Nos preguntamos si la pobreza no pudo ser una causa de la disgregación de la familia.

Normas correspondientes a los alimentos y a la pureza ritual Con respecto a estas normas la tradición está influenciada, con toda claridad, por experiencias posteriores, en la medida en que aquí, esto es, en el contexto contemporáneo, se enseñaba la pureza de todos los alimentos (cf. Mc 7,19). Ahora bien, es difícil presuponer una cosa de este tipo en el mismo Jesús. Debe considerarse más bien que los primeros seguidores de Jesús reconocieron la *halaká* correspondiente a la pureza ritual (*cE.* sólo Mc 1,40-45). De otro modo, también serían difícilmente pensables los conflictos posteriores sobre la comensalía con los no judíos. Sin embargo, admitido que Mc 7,15 recoja una tradición antigua, resulta evidente que, sobre la base de un reconocimiento de principio de la pureza ritual, se requería una pureza ética del corazón. Esto se encuentra asimismo en la tradición judía y, no precisamente en último lugar, en la tradición del Bau-

104 Cf. *bShab* 128b.
105 *CD* 11,*16s.*
106 Cf. más arriba, pp. *235s.*

tista[107]. Hay, sin duda, muy poco en favor de la tesis según la cual los seguidores de Jesús habrían mantenido, en el campo de la pureza ritual, un rigor igual, por ejemplo, al de los esenios, caracterizados en un sentido sacerdotal, o al de los fariseos y, a continuación, al de los rabinos. Estos «rechazaban de modo claro normas como las relativas a las abluciones y al pago posterior del diezmo sobre productos agrícolas sobre los que, probablemente, no se había pagado (Mc 7,1-8 y par.; Lc 11,39-42 y par.))108. Lo que buscaban era la santificación ética del pueblo, no la santificación ritual. Pero también esto debería ser interpretado como visto desde la perspectiva de un estrato inferior reducido a la miseria, más que como crítica a la ley, por estar motivado por la misma razón que la *halakd* del sábado propuesta por Jesús.

Amor al prójimo/renuncia a la violencia. En el discurso programático de Jesús (discurso de la montaña y discurso del llano) se desarrolla claramente un «mundo alternativo», cuyo núcleo se puede hacer remontar a los primeros seguidores de Jesús (cf. Lc 6,20-49 y par.). También en este caso resulta decisiva la intención integradora de la explicación de la Torá[109]. En efecto, en la petición de la renuncia a la violencia, que se extiende también claramente a las medidas constrictivas de los romanos o de las autoridades en general (Lc 6,29/ Mt 5,41), así como en la relativa al amor al prójimo, solidaria asimismo con respecto a los enemigos, se expresa una tendencia a restablecer el equilibrio y a desenvenenar las situaciones conflictivas. Lo mismo cumple decir del mandamiento de renunciar a los juicios de condena. A este respecto, ya se ha demostrado en repetidas ocasiones que precisamente en el así llamado mandamiento del amor a los enemigos se desarrolla simplemente algo que, de manera incoativa, se encuentra ya en la misma Torá y que no se puede hablar en absoluto de nada más[110]. Aquí se valora de manera clara un rasgo fundamental de la sociedad antigua y no de los menores de la judía, ampliando el ámbito de validez del mandamiento. A este respecto, sorprende el hecho de que los ejemplos aducidos en apoyo de esta petición presupongan sobre todo la clásica reciprocidad equilibrada y general[111]. A esto se podían reconducir también situaciones concretas, como el proceso legal (sobre todo en caso de deudas) y las relaciones de préstamo en general y, por consiguiente, la situación concreta de la gente pobre en particular. En la versión de Lucas desempeñan un papel muy importante los ejemplos tomados de este ámbito.

Con este esbozo de un «mundo alternativo» concuerda también el hecho de considerar como principio de mando en el grupo de los discÍ-

'01 Cf. BURCHARD 1987, 465.
IIIH BURCHARD 1987,46.
'O' Cf. BURCHARD 1')87, 50s.
"" Cf. sólo MATTHYS 1986.
111 Cf. más arriba, pp. 55ss.

pulas el «servicio», enseñando de este modo un vuelco de las relaciones normales (cf. Mc 10,41-45 y par.). Resuenan sobre todo, aquí y allá, tonos de una subversión escatológica de lo existente (cf. Lc 1,46-55; 6,20-26). Como no podía ser de otro modo, sorprende el hecho de que -quizás prescindiendo de la cuestión de los impuestos[112]- el mensaje de los seguidores de Jesús haya de ser considerado a lo sumo como prepolítico. Falta en él una confrontación con las cuestiones políticas y socio-económicas de la tierra de Israel, así como una crítica a la elite judía. Como ya hemos recordado, sólo se critica de un modo sumario a los ricos. También los conflictos con los fariseos y los escribas, en la medida en que no se deban a retroproyecciones de época posterior, obedecen a motivos éticos (explicación de la Torá) y no a motivos políticos.

d) El destino de Jesús

Sea como fuere, con ocasión de una peregrinación de su movimiento a Jerusalén, Jesús sufrió la muerte de un bandolero social o de un rebelde, de un «salteador» por tanto. Este juicio emitido sobre los seguidores de Jesús, desde una perspectiva romana, no carece del todo de fundamento, como vamos a ver enseguida. Tiene una cierta analogía con la actitud asumida por las autoridades romanas con respecto a los profetas oraculares y a sus movimientos[113]. Por otra parte, si la entrada de Jesús en Jerusalén hubiera estado conectada realmente con un acto simbólico de purificación realizado en el recinto del templo (cf. Mc *11,15s* y par.), acto que ejercía una cierta influencia sobre las masas, hubiera sido absolutamente probable una confusión semejante. Pero los paralelismos más evidentes son los que pueden establecerse con la suerte del profeta de desventuras Jesús ben Ananías, que actuó poco antes de la gran revuelta[114]. En cualquier caso, Jesús de Nazaret, quizás precisamente como Jesús ben Ananías, fue condenado a muerte y crucificado como «bandolero» por el procurador romano Poncio Pilato, sobre la base de una delación de personas procedentes de las filas de la elite de Jerusalén. Está claro que este procedimiento sumario debía de servir, también con motivo de la proximidad de la fiesta, para amedrentar y prevenir posibles desórdenes. La descripción de los acontecimientos en el relato que hacen los evangelistas de la pasión va, como es natural, más allá. Presupone, en parte, un proceso judicial previo por parte del sanedrín, un traidor procedente del círculo más restringido de sus discípulos y un interés específico de las auroridades judías en la condena a muerte de Jesús por motivos religiosos. Por otra parte, pretende dar la impresión de que tanto las autoridades judías como las romanas eran conscientes de la inocencia de Jesús. Se trata, a buen seguro, de una

112 A este respecto, cf. más arriba, pp. 172s.
113 Cf. más arriba, pp. 230ss.
114 Cf. más arriba, p. 230.

descripción tendenciosa, que no puede ser esclarecida tampoco únicamente sobre la base de experiencias posteriores, sino que se debe a intereses apologéticos tendentes a hacer retroceder la criminalización de los «cristianos» en el Imperio romano[115].

1.2.6. Relación con otros grupos y movimientos

Desde el punto de vista de la historia de las religiones existen, sectorialmente, puntos de contacto entre los primeros seguidores de Jesús y numerosos grupos y corrientes del judaísmo de la época, mientras que desde el punto de vista de la sociología de la religión y de la historia social existen puntos de contacto sólo con los movimientos del estrato inferior.

En particular, es el elemento carismático el que distingue, desde el punto de vista de la sociología de la religión, a los seguidores de Jesús, y ello a pesar de todos los contactos con las corrientes y los grupos del estrato superior y del grupo de los *retainers*. Pero ese aspecto constituye también, al mismo tiempo, su proximidad a los diversos movimientos del estrato inferior. En la fuerte acentuación de las tradiciones bíblico-apocalípticas sobre la próxima expectativa de la liberación, así como en la demanda de una pureza escatológica del templo, se aproximan a los esenios. En este tema existen también puntos de contacto con grupos insurreccionales. Los seguidores de Jesús comparten, fundamentalmente, su característica integradora con los fariseos, y la confesión de la unicidad de Dios y de su señorío con los sicarios y los celotas. En lo que se refiere a la importancia de las experiencias carismáticas, sin olvidar las que se desarrollan en los milagros, Jesús se aproxima, por un lado, a ciertas figuras taumatúrgicas y, por otro, a los profetas oraculares carismáticos y a sus movimientos, cuya «expectativa próxima» de la liberación presenta, además, analogías con la esperanza del reino de Dios propia de los seguidores de Jesús, aunque la expresión «reino de Dios» es, en particular, típica de estos últimos.

Pero existen también sorprendentes paralelismos con los bandoleros sociales. Esto vale, no sólo en general, respecto al fenómeno carismático, que, en el caso de los bandoleros-pretendientes al reino, estaba particularmente acentuado. También el esbozo de un «mundo alternativo» y el estilo de vida itinerante, extraño a la economía y a la familia, de los seguidores de Jesús con la concomitante ayuda por parte de círculos de simpatizantes, que llevaban una vida sedentaria, corresponden, desde diferentes puntos de vista, a los de los bandoleros sociales. No fue, por tanto, pura casualidad

[115] Cf., por último, REINBOLD 1944. er. también más adelante, pp. 39155.

que Jesús fuera ajusticiado por los romanos como un bandolero social y que la tradición se haya sentido expresamente obligada a distinguirlo de los profetas oraculares y del contrarreino perseguido por los bandoleros sociales[116]. También desde el punto de vista de la historia social se puede percibir de muchos modos la proximidad a los bandoleros sociales y a su «nueva definición» de una carrera socio-económica de empobrecimiento. En consecuencia, desde el punto de vista de la historia social debemos constatar asimismo una evidente diferencia con respecto a los fariseos, a los esenios y, como es natural, a los saduceos, que reclutaban, substancialmente, a sus miembros en el estrato superior y entre los *retainers*, y, como mucho, sólo podían encontrar simpatizantes en el estrato inferior. Frente a estos, los primeros seguidores de Jesús representaban algo así como el bandolerismo social, y, como los movimientos de los profetas oraculares carismáticos, representaban una reacción a la crisis de la sociedad judía en el estrato inferior. El «mundo alternativo» desarrollado por ellos era asimismo prepolítico. Sin embargo, las diferencias con respecto al bandolerismo social son evidentes. Los ricos eran criticados y animados al ejercicio de la misericordia solidaria, pero no asaltados ni robados. En particular, es evidente la ausencia de violencia y el paciente aguante de la dominación extranjera. El elemento carismático se concretiza en fuerzas de curación y de ayuda, no en distinciones físicas y cualidades de mando militar. Aparte de los movimientos de oración, no aparece ninguna actitud de abandono de la sociedad para retirarse a regiones de difícil acceso. El lugar de la actividad sigue siendo la vida pública entre la gente. Este rasgo distingue también a los seguidores de Jesús de los esenios. Pero, a diferencia de estos últimos, no se conoce ninguna participación activa de los seguidores de Jesús en la gran revuelta. A menudo se sostiene que Simón el Cananeo, uno de los doce (Mc 6,18 y par.), había sido antes celota. Pero, por nuestra parte, consideramos que, en tiempos de Jesús, no existía aún ningún grupo insurreccional conocido como «celotas»117, por lo que vemos en su sobrenombre, simplemente, la referencia a una persona «celosa» en sentido religioso.

También son evidentes las diferencias con respecto a los movimientos carismáticos de los profetas oraculares. En efecto, su carisma se hundía en el momento de la prueba y debía de frustrarse también además frente a las excesivas expectativas de prodigios. El carisma de los seguidores de Jesús, en cambio, se conservó, puesto que estaba dirigido a experiencias de curaciones puntuales e individuales, e integrado desde el comienzo en una comunión de vida entre el personaje carismático y sus discípulos que iba más allá de ellas. Así la muerte violenta de Jesús no hizo zozobrar su movimiento. Al contrario, sus partidarios, hombres y mujeres, y sobre todo el

116 Cf. más arriba, pp. 232s y 246s.
117 Cf. más arriba, pp. 239ss.

círculo más restringido de sus seguidores, comprendieron de inmediato la muerte de Jesús como una etapa ulterior decisiva del drama histórico-salvífico (cf. 1 Cor *15,3s).* También la interpretación posterior de los estudiosos de la Biblia comprende el martirio de Jesús como una necesidad apocalíptica y como un destino ya previsto y anunciado en la Escritura *(cE.* Mc 8,31; 9,31; *10,33s;* Lc 24,25-27). Su muerte fue interpretada como una ofrenda eficaz de la vida, como expiación de los pecados (cf. Mc 10,45), cosa ya preparada, probablemente, por el mismo Jesús (cf. Mc 14,22-25 y par,). De manera análoga a lo que había acontecido ya con el martirio del Bautista, también la crucifixión de Jesús, no sólo no puso fin al movimiento carismático, sino que lo alimentó de una nueva forma, como atestiguan las visiones extáticas de la resurrección de Jesús en el círculo de sus seguidores y partidarios.

2. *Las comunidades de Dios en Judea*

2.1. *Continuidady transformación del carisma tras la muerte de Jesús*

Inmediatamente después de la muerte de Jesús, constatamos una substancial continuidad y, al mismo tiempo, el inicio de la transformación del elemento carismático en las experiencias extático-visionarias de sus seguidores, de modo particular en el círculo más restringido de los discípulos(as). Según la más antigua tradición, el Resucitado se apareció a Simón Pedro (Cefas) ya todo el grupo de los doce, después a un círculo más amplio de otros quinientos discípulos (¿y discípulas?), así como a Santiago, el hermano de Jesús, y a todos los apóstoles (I Cor 15,5-7). En los Evangelios, sin embargo, se cita en parte como primeros testigos de la resurrección a las mujeres (Mt *28,9s;* Jn 20,11-18; de modo indirecto Mc 16,1-8 y par.). Pero Lucas afirma, con la tradición paulina, que el Resucitado se apareció, en primer lugar, a Pedro (Lc 24,34). En los Evangelios se recuerda asimismo la aparición al grupo de los doce (Mt 28,16-20; Lc 24,36-49; Jn 20,19-23). Estas epifanías han sido entendidas como apariciones de Jesús desde el cielo. Ahora bien, según la interpretación de sus discípulos, Jesús no fue simplemente llevado al cielo, como Juan el Bautista u otros mártires antes que él. Para ellos, la resurrección fue también, al mismo tiempo, su glorificación en una posición de mando a la diestra de Dios, como «Hijo de Dios» y «Señor» *(cE.* Rom *1,3ss)* y -retomando la expresión escriturística de Dn 7,13- como «Hijo del hombre». Y fue, a buen seguro, en este marco donde Jesús, como *«Christos»* (traducción griega del término hebreo *mashiah* = «ungido»), fue introducido en la tradición mesiánica de Israel *(cE.* Mc 12,35-37 y par.; 13,26 y par.; 14,42 y par.; cE. asimismo Mt 28,18). En cuanto Resucitado y Glorificado cabe Dios, está preparado, según la fe de sus seguidores, para establecer en breve el señorío sobre Israel. Así pues, en la expectativa pró-

xima de la liberación nada cambió, es posible incluso que esa expectativa se volviera más apremiante. Al mismo tiempo, el Glorificado infunde, ya desde el cielo, en sus seguidores el espíritu escatológico. En consecuencia, los Evangelios vinculan las apariciones del Resucitado al grupo de los doce con una tarea y una misión renovadas, y con la efusión del Espíritu[118]. Yen el relato de la efusión del Espíritu en Jerusalén el día de Pentecostés (Hch 2), que implica también a los judíos de la diáspora, se realiza, con una referencia a la tradición profética (Jl 3,1-5; cf. Is 59,21; Ez 39,29), la expectativa de la renovación escatológica del pueblo de Dios. También la muerte y la resurrección de Jesús son comprendidas claramente, de manera análoga a lo que sucedió ya tras el martirio del Bautista, como una etapa ulterior decisiva en el drama de la historia de la salvación, en el que se reconoce al mismo Jesús un papel permanente e importante, ejercido ahora desde el cielo. Esta «cristologización» o «mesianización» de Jesús es proyectada hacia atrás en la tradición relativa al Jesús terreno. Ahora bien, al mismo tiempo, los apóstoles entran de un modo completamente nuevo en el seguimiento de Jesús, desde el momento en que también de ellos se cuentan acciones prodigiosas de naturaleza carismática comparables a las suyas (cf Hch 2,43; 3,1-10; 4,30; 5,12-16; 9,32-43). Pablo considera aún los milagros como signos de apostolicidad (cf. Rom 15,18s; 2 Cor 12,12; 1 Cor 2,4; 1 Tes 1,5). En consecuencia, algunos comparten también el destino de Jesús y en ciertos casos -primero los hijos de Zebedeo (Mc 10,35-45; Hch 12,1s), a continuación Pedro[119] y, por último, Santiago, el hermano del Señor[120]- también su martirio. Naturalmente, resulta significativo el hecho de que Lucas describa el martirio de Esteban en evidente analogía con la pasión de Jesús.

2.2. *Apóstoles*

El papel del envío está subrayado sobre todo por el término «apóstol», que, como es natural, se usa de una manera muy diversa en la tradición. Puede ser aplicado (en Antioquía y en la diáspora) a todos los que participan en la actividad misionera, incluidos los «enviados de la comunidad» concedidos, a continuación, a Pablo para que le ayuden en la diáspora, o ser limitado también (Jerusalén) al grupo de los doce[121]. El mismo Pablo

11' El problema, planteado por los relatos evangélicos, del modo en que se debe restablecer el número doce después de la salida del traidor Judas Iscariote, fue resuelto por Lucas con la reconstitución del grupo de los doce por parte de Pedro mediante la elección de Matías (Hch 1,15-26), llevada a cabo a través de un juicio de Dios.

119 Aunque en los Evangelios sinópticos esto sólo se presupone (c(, sin embargo, Jn *21,185).*

120 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 200ss.

121 Cf. ROLOFF 1993, 77.

parece distinguir entre apóstoles que han sido encargados directamente por el Señor a través de una visión (*cE.* Gal 1,1; 1 Cor 1,1; 9,1; 15,5-8; Rom 1,1 et passim), y apóstoles que han recibido el encargo de las comunidades (2 Cor 8,23). Al mismo tiempo, él pretende ser *el* apóstol de los gentiles (cf. Rom 11,13) y compara su apostolado en medio de ellos con el de Pedro en favor de los circuncisos (*cE.* Ga12,l-1O).

El término griego *apostolos* debe ser comprendido, ciertamente, a partir de la institución protojudía del *shaliach* y del derecho bíblico del mensajero, y designa al enviado como representante de aquel que le ha encargado en ausencia de este último[122]. Esto subraya con gran claridad la continuidad que existe en el movimiento de Jesús a pesar de su muerte.

2.3. Despersonalización del carisma

Aun habiendo tenido lugar en épocas posteriores concepciones y reflexiones teológicas que han ejercido una influencia simplificadora, es evidente de todos modos la manera en que aquí se lleva a cabo la «despersonalización» o la «objetivación» (Schluchter) del elemento carismático, es decir, el paso desde Jesús, auténtico carismático, a un movimiento «carismático personal e institucional»[123]. Este desarrollo echaba ya sus raíces en los primeros seguidores de Jesús, en la medida en que este había hecho participar a los doce de su poder carismático[124]. También es importante el hecho de que, tras la muerte violenta de Jesús, el elemento carismático pasó, por un lado, a todo el conjunto de sus seguidores, como muestran la mención en Pablo de más de quinientos que lo vieron y la efusión del Espíritu en Pentecostés, y, por otro, a determinadas personas, que asumen una posición más elevada, como Simón Pedro y los doce, después a Santiago, hermano del Señor, y a todos los apóstoles, que ejercen ciertas funciones misioneras y directivas del Glorificado. A este respecto, resulta sorprendente una concentración en Jerusalén como punto focal de la historia de la salvación de Israel. Eso no excluye la existencia de otras comunidades en la tierra de Israel. Pero parece ser que el centro fue especialmente Judea. La tarea carismática tiene como objeto sobre todo la constitución, a través de la misión, de un círculo más amplio de seguidores en Israel, que ahora se consideran los «santos» y la «comunidad de Dios», la reunión escatológica del pueblo de Dios por tanto. Ven el núcleo de la comunidad, además de en el grupo de los doce, antes que nada en Simón Pedro, la «piedra» (*cE.* Mt 16,18s). Si los doce representan la espe-

122 er. ROLOFF 1993, 78.
i2\ A este respecto, cf. más arriba. pp. 27455.
124 A l'stl' respecto, cf. más arriha, pp. 272ss.

ranza de la reconstitución del pueblo de las doce tribus, ahora, con ocasión de su reunión escatológica para el reino de Dios, se reconoce a Pedro -quizás a causa de la protofanía- un papel semejante al de Abraham en tiempos de la primera constitución del pueblo de Dios. Esta función particular de Pedro es subrayada en la tradición no sólo por medio del nombre honorífico «Pedro-Cefas», sino también, por ejemplo, mediante su papel de portavoz del grupo de los apóstoles[125]. A continuación, se formó un colegio de tres, constituido por Santiago, el hermano del Señor, Pedro y Juan, hijo de Zebedeo, de la comunidad de Jerusalén, también este último tenía una clara función histórico-salvífica con respecto al escatológico pueblo de Dios de Israel, como sugiere la designación de «las columnas» (cf. Cal 2,9)[126]. Pero este desarrollo presupone ya la progresiva desaparición del grupo de los doce tras el martirio de Santiago, hijo de Zebedeo (Hch 12,*lss)*, al comienzo de los años 40 bajo Herodes Agripa I. Probablemente después de la salida de Pedro de Jerusalén, que debe ser puesta en relación con ese martirio[127], y tras el martirio de Juan, hijo de Zebedeo (cf. Mc 10,35-45), parece que sólo Santiago, hermano del Señor, fue, hasta su martirio, la única autoridad normativa de la comunidad de Jerusalén, rodeado quizás de un grupo de ancianos (cf. Hch *15,2.4.22s;* 21,18)[128]. Este desarrollo contiene ciertos rasgos de la transformación, descrita por Weber, del auténtico carisma en un carisma gentilicio[129]. Ahora bien, es preciso señalar que esta transformación es sólo un aspecto de la «objetivación» más amplia y profunda del carisma en los seguidores de Jesús.

2.4. Institucionalización del carisma

No existe motivo alguno para dudar de la continuación de la identidad judía en los seguidores de Jesús ni de su lealtad con respecto a las instituciones y convicciones fundamentales de Israel. Lo demuestra de modo claro la naturalidad con que participan en el culto del templo y en el culto sacrificial, según la descripción que hace Lucas en los Hechos de los Apóstoles[130]. Aunque los tiempos de oración fueron empleados, según Lucas, como ocasiones de propaganda misionera, no podemos considerar la participación en el culto del templo únicamente como un expediente táctico para su propia predicación. Por otra parte, en este tiempo no se debería

125 Cf., al respecto, ROLOFF 1993, 76.
126 Cf., a esre respecto, BURCHARD 1983, 600; ROLOFF 1993, 80.
127 Según Hch 12,6-18, Pedro escapó de la prisión sólo gracias a un milagro.
128 Cf., al respecto, HENGEL 1985,71-]04.
129 Cf. CmPE]987,77.
130 Cf. ROLOFF]993, 72s.

hablar aún de un «nuevo culto»[131], puesto que hasta la destrucción del templo el culto en sentido propio y verdadero fue sólo el culto sacrificial (y a lo sumo las reuniones que tenían lugar en relación con el mismo). Ni siquiera las mismas reuniones sinagogales destinadas a la oración y la lectura de la Torá pueden ser definidas como culto antes del año 70 d.C.[132] Sin embargo, se desarrollaron ciertas instituciones de la vida comunitaria orientadas a la autoidentificación en el plano religioso (Hch 2,44), como la cena del Señor y el bautismo, y formas y fórmulas específicas, como el «Padre nuestro» y el «Maranatha» por ejemplo, que caracterizaron desde muy pronto la vida cotidiana de los seguidores de Jesús. Pero nada de esto fue considerado como culto, como tampoco lo fueron las manifestaciones religiosas que tenían lugar en el seno de las familias judías, sobre todo en relación con las comidas. Esto se debió más bien a la función identificadora de las comidas, algo común en la Antigüedad incluso fuera del judaísmo[133]. Por eso se habla también en este contexto de «comunidad» y «de estar juntos» *(epi to auto einai:* Hch 2,44; cf. 1 Cor 11,20; 14,23) o de «reunirse» *(synerchesthai:* 1 Cor 11,17s.20.23s; 14,23). En consecuencia, también los Hechos de los Apóstoles presentan el estilo de vida de la «comunidad primitiva», que tiene como puntos de referencia el templo y la casa, de este modo:

> «Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión *(koinonia),* en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42).

> «Acudían diariamente al Templo con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,46).

Como es natural, a la autoconciencia de los seguidores de Jesús como *ekklesia* y comunidad de los santos, como núcleo por consiguiente, animada por el Espíritu de la reunión escatológica del pueblo de Dios, le corresponde un paso decisivo hacia la institucionalización (del carisma). Aquí se manifiestan ciertas analogías con la comunidad de Qumrán. Pero la comunidad de Jesús no dejó Jerusalén; al contrario, se concentró en ella. El *lugar* de *reunión* es, sobre todo, la *casa.* Si bien es evidente que aquí se llega, en cierto modo, a la autoidentificación de los seguidores de Jesús con respecto a los hebreos, que no compartían (aún) su fe, también lo es que su base social y religiosa eran la casa y las familias. Por eso no es casual la existencia de formas e instituciones religioso-sociales propias, esto es, el *bautismo* y la *cena del Señor,* así como la creación de un universo propio

[131] Aunque cf. sólo ROLOFF 1993, 71.

[132] A lo sumo quizás se pueda hablar de culto a propósito de las solemnidades rituales de la comunidad de Qumrán, que consideraba ilegítimo el culto del templo de Jerusalén.

[133] Cf. STEGEMANN 1990a.

de símbolos, de una fe y de una *doctrina,* en las que se expresa de modo inconfundible la pertenencia a la *ekklesia.* Esta vida común se caracterizó también, al fin y al cabo, por una cierta reciprocidad material *(comunión de bienes).* Como es obvio, todo esto recupera ciertos acercamientos que se dieron ya entre los primeros seguidores de Jesús y hasta en su prehistoria en el círculo del Bautista. Y no cabe duda alguna de que aquí se actualizan y se reelaboran tradiciones judías y sólo judías. A pesar de ello, esta *stabilitas loei* representa asimismo, junto con la delimitación hacia el exterior y una estructuración capaz de asegurar una identidad en el interior, un proceso de creciente desviación que va a la par con las medidas de distanciamiento asumidas por los que están fuera.

• *Bautismo*

Todo induce a considerar que, con el bautismo, los seguidores de Jesús conectaban, tras la Pascua, con el bautismo de Juan y precisamente también en la medida en que con él se pretende asegurar el perdón de los pecados y, en consecuencia, la salvación de esta «generación perversa» (Hch 2,40). Ahora bien, a diferencia de Juan, la Iglesia no bautiza ya en el lugar de la historia de la salvación, situado más allá del Jordán. Esta etapa del drama apocalíptico está ahora a sus espaldas. La Iglesia bautiza «en el nombre de Jesucristo» (Hch 10,48) o «por el nombre de Jesucristo» (Hch 2,38; 8,16; Mt 28,19). Por tanto, no sólo se bautiza en la fuerza y con el poder del Glorificado, sino que los bautizados se entregan y someten también a él[134]. En consecuencia, se asocia también al bautismo el don del Espíritu (Hch 2,38).

A diferencia de Juan, que reexpedía de inmediato a los bautizados al pueblo, el bautismo de los seguidores de Jesús manifiesta la pertenencia a la *ekklesia,* es decir, a su Señor. Por consiguiente, tiene una función de identificación. Eso explica el motivo por el que, a continuación, pudo entrar el bautismo, en ciertos casos, en competición con la circuncisión.

• *Cena del Señor*

También la celebración de la cena del Señor (1 Cor 11,20), la *fracción del pan,* remonta, con toda seguridad, a los primeros seguidores de Jesús. Va unida al hecho de que el movimiento de Jesús se reunía en las casas. Este era el lugar más importante de su vida social y religiosa autónoma. La antigua expresión «fracción del pan» (Hch 2,42; 20,7.11; 1 Cor 10,16; cf. Mc 6,41; 8,5; 14,22 Ypar.), por un lado, subraya el elemento más impor-

134 Cf. ROLOFF 1993, 70s.

tante (y, a veces, único) de la comida para el estrato inferior y en especial para los pobres, y, por otro, recuerda la costumbre, habitual en la tradición judía, de colocar al comienzo de la comida una eulogía, una oración de bendición (hebr.: *beracha)* y el gesto de la fracción del pan. La cena del Señor se vincula, además, con la tradición de la oración de acción de gracias sobre la copa final: la eucaristía (hebr.: *kiddush)* (Mc 14,23 y par.). Esto muestra que no se establece aquí ningún procedimiento cultual autónomo, sino que se conecta con las costumbres religiosas hebreas tradicionales con ocasión de las comidas. Al mismo tiempo, las palabras explicativas pronunciadas sobre el pan y sobre el cáliz, que tienen una cierta analogía con el banquete pascual, atraen, sin embargo, la atención sobre el significado específico de la cena del movimiento de Jesús, que es recuerdo del don de la vida por parte del Señor. Dada la elevada función de identificación religiosa que tenían las comidas en la Antigüedad[135], es completamente natural que ese movimiento hubiera querido asegurarse de su propia fe en el contexto de las comidas. En ellas debió de encontrar su expresión sobre todo la impaciente expectativa escatológica, como sugieren la mención del término «alegría» (Hch 2,42) y la invocación aramea *«Maranatha»* (<<Ven, Señor nuestro»: 1 Cor 16,22; Ap 22,20), que también pertenece a la cena del Señor (cf asimismo 1 Cor 11,26).

Las reuniones y las comidas comunitarias eran además, probablemente, ocasiones para tomar conciencia del contenido específico de la fe, de la *enseñanza* de Jesús por parte de sus seguidores. A este respecto, debió de desempeñar un papel central, como demuestran con claridad las más antiguas formas de la tradición[136], especialmente las confesiones de fe[137] y la interpretación histórico-salvífica de la muerte y resurrección de Jesús. Es probable que se añadiera también muy pronto el recurso a la tradición de las palabras del Maestro. Aunque esto está vinculado, obviamente, a los primeros seguidores de Jesús, la diferencia reside aquí en el hecho de que ahora el centro estaba ocupado por el destino de Jesús y por su papel de garante del cumplimiento histórico-salvífico.

2.S. *La situación socio-económica de la «Ekklesia»*

En el plano material, tras la muerte de Jesús, no cambió de manera significativa la situación social y económica de sus seguidores. Sin embargo, pasado cierto tiempo, empezaron a agregarse también judíos procedentes de la diáspora, probablemente -como en el caso de Barbana- un poco más aco-

135 Cf. 11. STEGEMANN 1990a.
136 Cf. VIELHAUER 1975. 955.
137 Cf. KRAMER 1963.

modados. El hecho de que en los Hechos de los Apóstoles se diga que también una gran multitud de sacerdotes acogió la fe en Cristo (Hch 6,7) debe depender más de la idea lucana de la comunidad ideal que de la realidad. Por nuestra parte, consideramos que la concentración en Jerusalén tuvo asimismo motivos económicos. No cabe duda de que esta concentración originó, probablemente, en un primer tiempo nuevos problemas. En efecto, debemos excluir, ciertamente, que alguno de los apóstoles, originarios de Galilea, pudiera poseer una casa o alguna propiedad en Jerusalén. Ahora bien, eso significa que, siguiendo la línea del período carismático itinerante de los seguidores de Jesús, los apóstoles debían de contar, necesariamente, con un círculo de personas generosas que estuvieran en condiciones de socorrer sus necesidades. Sin embargo, una cosa de este tipo, sobre todo en el caso de una solidaridad material motivada por un «recalentamiento del sentimiento de la comunidad», sólo era posible, en la práctica, en una situación de *stabilitas loci.* En todo caso, la despreocupación económica de los seguidores más estrictos de Jesús debió de experimentar un cambio, aun cuando algunos misioneros itinerantes continuaron practicándola. Según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, la «comunidad primitiva» vivía la comunión de bienes, atendiendo a través de ella a las necesidades de todos (Hch *2,44s;* 4,32-37). Se trata, a buen seguro, de una idealización de los comienzos -que remonta a las utopías sociales judías y griegas- con una intención parenética, que encuentra, además, un paralelismo en la antigua presentación de los esenios. Con todo, es difícil pensar que la vida comunitaria de la *Ekklesia* no se caracterizara, además de por el compartir religioso y social, por un cierto compartir económico. Este debería ser el fondo del papel que Lucas atribuye, citándolos por su nombre, al levita José llamado Bernabé, originario de Chipre y -aunque en otro sentido- a Ananías y a Safira (Hch *4,36s;* 5,1-11). De todos modos, es un hecho decisivo que la pobreza constituía claramente un problema esencial para la *Ekklesia* de Jerusalén. Lo atestiguan no sólo las diferencias entre «judíos» y «helenistas», recordadas por Lucas a propósito de las ayudas a las viudas (volveremos sobre ello más adelante), sino también y sobre todo la intensa actividad de colectas organizadas por Pablo en la diáspora para los «miserables [entre los santos] (*ptochoi*) de Jerusalén» (Gal2,1O; Rom 15,25-29; cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9; Hch 11,29)[138]. La carestía recordada en Hch *11,27s* y el año sabático que le siguió[139] debería de haber agravado en particular[140], aunque no cambiado en substancia, la situación de los jerosolimitanos[141]. Es posible

138 COLPE 1987, 71.
139 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 101.
140 Cf. GEORGI 1965; BETZ 1993.
141 Aparentemente, el concilio de los apóstoles, en el que Pablo se compromete a emprender acciones de solidaridad en favor de los pobres, coincide con este año sabático que siguió a la gran carestía (47-48 d.C.).

que todo esto se refleje asimismo en el nombre *ebionaei*, atestiguado en el siglo IV por Jerónimo y Epifanio para los cristianos que habitaban en la región situada al este del Jordán[142].

2.6. *Desviación creciente y actividad misionera en el judaísmo de la diáspora*

El cambio que tuvo mayores consecuencias sobre los seguidores de Jesús en la tierra de Israel fue el constituido por la agregación de miembros procedentes del judaísmo de la diáspora. Según Lucas, esto tuvo ya lugar en el marco de la efusión del Espíritu sobre los peregrinos llegados a Jerusalén desde la diáspora con ocasión de la fiesta de Pentecostés. En todo caso, este ensanchamiento debió de acaecer bastante pronto, como demuestra la vocación de Pablo fuera del territorio de Israel, una vocación que hemos de situar, como muy tarde, a mediados de los años 30. Aunque, originariamente, este proceso estuvo vinculado a Jerusalén, tuvo, en todo caso, repercusiones decisivas en las comunidades domésticas que allí había. Lo demuestra el conflicto sobre las ayudas a las viudas de los «helenistas» -es decir, de los seguidores de Jesús que procedían de la diáspora y cuya lengua materna era el griego-, conflicto resuelto, según Hch 6,1-6, nombrando a siete hombres elegidos entre las filas de los helenistas. No se trataba en absoluto de una simple distribución del trabajo entre apóstoles y diáconos. La descripción de Lucas permite reconocer aún que, con el colegio de los siete, se estableció la dirección carismática de una propia y verdadera *Ekklesia* de los judíos de la diáspora, junto a la comunidad representada por el grupo de los doce y por otros grupos[143]. Se presentan, en particular, como carismáticos y obradores de prodigios con la fuerza del Espíritu y como misioneros: Felipe (Hch 8,4-13.26-40) y Esteban (Hch 6,8-7,60). Con Felipe se extiende la misión también fuera de Jerusalén, entre los no judíos. Lucas hace depender esto del hecho de que los creyentes en Cristo fueron expulsados de Jerusalén tras el martirio de Esteban (Hch 8,1-3), aunque recuerda, de manera sorprendente, que los apóstoles se quedaron en la ciudad. En consecuencia, sería más lógico pensar que la misión de los helenistas entre los hebreos de la diáspora y, sobre todo, entre los no judíos fue el motivo (y no la consecuencia) de las expulsiones. Quizás sea también precisamente esto lo que constituye el trasfondo del martirio de Esteban. Sea como fuere, los helenistas constituyen, para Lucas, el vínculo de conexión con la misión entre los no judíos, que se desarrolló muy pronto fuera de Jerusalén incluso por Pedro. En particular,

142 Cf. COLPE 1987, 72.
143 Cf., a este respecto, LÖNING 1987, 81s; SCHENKE 1990, 78ss.

el episodio de Comelio (Hch 10) indica que esta misión no fue la consecuencia de reflexiones teológico-estratégicas de los apóstoles, sino su reacción ante la aparición de fenómenos carismáticos entre los no judíos. Tampoco debe de ser casual que el centurión Comelio fuera un hombre temeroso de Dios[144]. Todo esto preanuncia más bien el desarrollo que tuvo lugar después, en la diáspora, ligado sobre todo con Antioquía y con el chipriota Bemabé, así como con Pablo, el judío de la diáspora. Y fue también más tarde el reconocimiento de la calidad carismática de esta misión, demostrada en el concilio de los apóstoles, donde se adujo el caso del no judío Tito (Ga12,1-10), lo que permitió superar en Jerusalén la actitud, al principio más bien indecisa, respecto a él. Es resolutivo el hecho de que la constitución carismática del movimiento de Jesús fue la base tanto de su difusión como de su creciente desviación. En consecuencia, podemos decir que el paso de los seguidores de Jesús al ámbito del judaísmo de la diáspora y de los no judíos está ligado, sobre todo, a las crecientes medidas negativas emitidas contra ellos. Hacia finales de los años 40, a causa sobre todo del estrecho vínculo que existía entre la comunidad de Judea y las comunidades de la diáspora, en particular con la de Antioquía de Siria, que practicaba de manera programática la comensalía entre judíos y no judíos en las comunidades domésticas[145], creció de manera notable el potencial conflictivo. Lo demuestran, por un lado, la intervención de los jerosolimitanos en Antioquía, debida al temor a medidas negativas (Gal 2,11-14), una intervención contra la que reaccionarán después, de manera programática, precisamente los «jerosolimitanos» Pedro y Bemabé, y, por otro, las «persecuciones» desarrolladas en Judea, que, en 1 Tes 2,14-16, se presuponen en el período precedente al año SO d.C. Por último, no debe de ser casual el hecho de que Pablo, a cuyo nombre va ligado de modo absolutamente especial esta penetración entre los no judíos, fuera hecho prisionero a mediados de los años SO en Jerusalén. Y si algunos años después también Santiago, junto con otros, padeció el martirio, no cabe duda de que esta identificación con las comunidades de la diáspora desempeñó un papel en ello. En nuestra opinión, fue, por tanto, la dinámica carismática la que incrementó e hizo cada vez más evidente la distancia que separaba el movimiento de Jesús del judaísmo en Palestina. Que esto constituyó un notable riesgo, en el tiempo de la gran revuelta, es algo evidente. En consecuencia, podemos imaginar, fácilmente, que la comunidad había abandonado Jerusalén, al principio de la revuelta, y se refugió, tal como cuenta Eusebio[146], en Pella, en la región situada al este del Jordán y, por consiguiente, en el territorio de las ciudades helenistas que estaban bajo la protección de Roma.

144 Cf., más adelante, pp. 365ss.

145 Cf., más adelante, pp. 362ss.

146 EUSEBIO, *HistEccl.* 3, **11**, 1.

8

Comunidades mesiánicas en la tierra de Israel después del año 70 d.C.

Integración y reformulación del judaísmo después del año 70 d e

«Las consecuencias de la primera gran guerra de los judíos contra Roma fueron inmensas, por lo que resulta difícil exagerar su importancia para la historia ulterior del judaísmo.»[1] El judaísmo, en la tierra de Israel, registró profundos vuelcos políticos, sociales y económicos, así como cambios permanentes en la práctica religiosa que estuvo en vigor hasta entonces[2]. La *Judaea* siguió siendo una provincia romana (de rango pretoriano), por lo que Jerusalén se convirtió en sede de una legión romana, y Caesarea Marítima siguió siendo sólo centro administrativo. Las propiedades rústicas de muchos -según Flavio Josefo, de todos los judíos[3]- se convirtieron en propiedades del emperador, de ahí que «la mayor parte de los labradores judíos, si no todos, quedaron transformados en *colonos* (arrendatarios) que cultivaban la tierra pagando el arriendo»[4]. La destrucción del templo puso fin al culto y a muchos actos y deberes religiosos ligados al mismo (peregrinaciones, toque del *shofar* cuando el día del fin de año caía en sábado, ciertas tasas). Cesaron las funciones de los sacerdotes en el templo y también el ministerio del sumo sacerdote. Cesaron asimismo las tareas tradicionales del sanedrín, que tenía su propia sede en el templo. La tasa para el templo fue sustituida por el humillante *fiscus Judaicus.* La imprevista desaparición de los centros tradicionales de la vida religiosa y social impuso una renovación forzosa. En este contexto, asumieron un papel normativo, según la concepción general, los círculos moderados, los así llamados «sabios» (hebr.: *hahamim)*, que en la época amorrea recibieron habitualmente el

1 P. SCHÄFER 1983, 145.
2 Cf. a este respecto, STEMBERGER 1979.
3 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 216s.
4 P. SCHÄFER 1983, 145.

nombre de *rabbi*[5]. La mayor parte de ellos siguió proponiendo las tradiciones de los fariseos, de cuyas filas procedían a veces, y de los escribas. A este respecto, la idea -quizás ya desarrollada de manera incoativa con anterioridad- de un traslado de las normas de la pureza ritual, válidas para el templo, al ámbito de la casa y de las comidas contribuyó a hacer posible la vida judía después de la pérdida de la independencia política y de la destrucción del templo[6]. El estudio de la Torá -que constituía el corazón de la enseñanza de los fariseos y especialmente de los escribas-, su aplicación a la vida diaria, la observancia del sábado y de los diezmos, la fe en la resurrección y en el juicio, constituyeron los fundamentos de la existencia judía después del año 70 d.C. -incluso sin el culto del templo y sin el sanedrín-. Así pues, parece que, en relación con la enseñanza tradicional de los así llamados escribas *(grammateis)* y de otros grupos relevantes desde el punto de vista sociológico (terratenientes y comerciantes), desarrollaron los fariseos, tras la catástrofe de la guerra romano-judía, los fundamentos de un judaísmo reformulado[7]. De modo progresivo, las convicciones propias de esta «coalición» se fueron extendiendo a todo Israel[8]. La pequeña localidad de Yabne/Yamnia, situada en la costa de Palestina[9], se convirtió -a buen seguro, con la tolerancia de Roma- en el centro espiritual del judaísmo. En ella se procedió a dar forma normativa a la tradición religiosa. También tuvo una importancia fundamental la superación del «fraccionamiento» existente hasta entonces entre los diversos grupos judíos[10]. La escuela (edificio) se convirtió, por así decirlo, en el símbolo del final de los grupos precedentes y en el comienzo de una nueva coalición en vistas a una reformulación del judaísmo[11]. Poco a poco, se fueron formando también las autoridades institucionales *(rabbi)*, aunque no es posible indicar una fecha precisa[12]. En relación con la fundación de la escuela de Yabne, se ha discutido ampliamente la formulación de la así llamada *Birkat ha-minim* («Bendición de los herejes»). Se trata de la duodécima bendición de la oración de las dieciocho bendiciones (hebr.: *Shmone Esre/Amida)*, en la que se maldice a los herejes (hebr.: *minim)*. Volveremos sobre esta bendición más adelante[13].

El período del judaísmo que comienza con el año 70 d.C. es conocido, normalmente, con el nombre de «judaísmo rabínico» o «judaísmo clásico».

5 Cf., al respecto, más ampliamente URBACH [2]1979; también, H.J. BECKER 1990, *17ss.*

6 NEUSNER 1970, *166ss.*

7 NEUSNER 1970, 196-199; 1981,11, *94ss;* cf. también URBACH 1968,48-74.

8 SEGAL 1986, 117.

9 P. SCHÄFER 1979, 43-101; STEMBERGER 1979, 54ss.

10 S. COHEN 1984,27-53.

11 OVERMAN 1990,43.

12 Cf. sólo OVERMAN 1990, 43ss.

13 Cf. pp. *319ss.*

Se usa también, en ocasiones, la expresión «judaísmo formativo» *(formative fudaism)* acuñada por Moore'4, pero en este caso hay que entender el adjetivo «formativo» en su significado inglés y, por consiguiente, como término que connota la forma. En este sentido debemos hablar, también en el sentido de la expresión inglesa, de un período, el que sigue al año 70 d.C., en el que el judaísmo asumió una nueva forma. Ahora bien, también se podría hablar, al mismo tiempo, de un proceso *integrador* del judaísmo de este período, subrayando así, en especial, la superación del fraccionamiento de los grupos existentes hasta entonces en el judaísmo. De la nueva formulación, sobre la que hemos de volver, de la así llamada *Birkat haminim,* se desprende claramente que, en el curso del proceso de integración, tuvieron también lugar exclusiones de grupos judíos que no aceptaban el consenso de la mayoría -incluidos los grupos mesiánicos de Jesús-. Pero se trata, a buen seguro, de un largo proceso que no puede ser explicado con un solo acto formal y universal de exclusión[15]. Pero aquí ya aparece claro que las exclusiones han de ser entendidas, por así decirlo, como el reverso de la medalla del proceso de integración, por lo cual siguen, en cierto modo, la lógica sociológica de una nueva definición de la existencia judía, que se ha vuelto necesaria en una situación de crisis social y religiosa. Las relaciones, a veces muy tensas, entre la población mayoritaria judía en la tierra de Israel y las comunidades mesiánicas de Jesús encuentran, ciertamente, aquí su *Sitz im Leben.* Una cosa es cierta, y se trata de algo muy importante: los grupos de judíos creyentes en Cristo o mesiánicos1[6] en tierra de Israel no pertenecían, con toda seguridad, a la coalición portadora del nuevo consenso. Esto se desprende ya simplemente del hecho de que no sólo la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios, esencial para ellos, no era compartida por la mayoría de los judíos, sino que *sus* convicciones centrales sobre la explicación de la Torá, las normas de la pureza ritual y el sábado, eran interpretadas de manera divergente por las comunidades cristianas. Así, estos grupos se excluían prácticamente por sí solos de la corriente principal del judaísmo, que se estaba reformulando. La composición de los Evangelios de Mateo y de Juan ha de ser entendida del conflicto con este judaísmo que estaba en proceso de reestructuración después del año 70 d.C. Eso significa que, en su presentación de Jesús y de su relación con el judaísmo (y viceversa), intervinieron las experiencias que tuvieron los seguidores mesiánicos de Jesús con el judaísmo en el período posterior al año 70 d.C. El retrato exagerado y polémicamente desfigurado de los

[14] MOORE 71954; cf. asimismo NEUSNER 1979, 3-42.

[15] Así también OVERMAN 1990,56.

[16] Hablamos aquí de «,'udíOS creyentes en Cristo» o de «judíos mesiánicos" y no usamos la expresión, prob emática desde muchos puntos de vista, de «judeocristianos". Sobre la semántica y sobre la problem:itica de la expresión judeocristianos o judeocristiano, cf. (:OLPE 1990, 38ss.

fariseos y de los *escribas* (sobre todo en el Evangelio de Mateo) tiene que ser interpretado sobre este fondo. Lo que sorprende en él no es sólo el hecho de que los fariseos y los escribas, es decir, los dos grupos que apoyaban en particular la coalición del judaísmo rabínico, aparezcan estrechamente conectados (cf. Mt 5,20; y sobre todo Mt 23), sino también el hecho de que hayan sido representados como el estrato dirigente del judaísmo. Ambas cosas sólo son comprensibles a la luz de la situación que prevaleció después del año 70[17]. También el Evangelio de Juan -en el que siempre se habla de «los judíos» en general, y se identifica prácticamente a los fariseos con ellos y con una posición de autoridad (por ejemplo en Jn 9)- refleja las experiencias realizadas por las comunidades mesiánicas con el judaísmo después del año 70. Lo que produce sorpresa, al fin y al cabo, en estas experiencias es el hecho de que, a diferencia del proceso de integración en el seno del judaísmo, las comunidades creyentes en Cristo perseveraron, desde el punto de vista sociológico, en un estado de comunidades exclusivas, por así decirlo, mientras que en el judaísmo se empezó a superar la división de los grupos precedentes.

A lo largo del presente capítulo presentaremos, en primer lugar, una breve consideración sobre el estado de las fuentes neotestamentarias (sección 1); a renglón seguido, describiremos la organización social de las comunidades mesiánicas (sección 2); y, por último, hablaremos de los conflictos entre estas comunidades y el judaísmo mayoritario (sección 3).

1. *Las fuentes neotestamentarias*

Partimos aquí de la idea de que los Evangelios de Mateo y de Juan (al menos en sus elementos fundamentales) surgieron en la tierra de Israel y presentan las situaciones allí existentes. Lo mismo podemos decir, al menos en ciertos puntos, del Evangelio de Marcos, que fue compuesto con toda probabilidad en territorios de Siria limítrofes con Israel y, en cualquier caso, contiene algunas afirmaciones importantes sobre las experiencias Llevadas a cabo en el matco de la guerra judeo-romana; este evangelio muestra una gran proximidad temporal y geográfica con Israel y con la catástrofe de la guerra judeo-romana.

1.1. Evangelio de Mateo

Se considera, por lo general, que el Evangelio de Mateo surgió en un ambiente judío posterior al año 70 d.C., aunque se discute si la redacción

17 Este tema lo trata con mucha mayor amplitud OVERMAN 1990, 14155.

final fue obra de un judeocristiano o de un cristiano procedente del paganismo. Los argumentos aducidos, sobre todo por Strecker, en favor de un redactor cristiano procedente del paganismo[18] han sido, obviamente, atacadosy debilitados con frecuencia[19]· Al carácter «judeocristiano» de este Evangelio no se opone ni siquiera el hecho de que esté redactado en un buen griego y que se abra, desde la perspectiva misionera, a los no judíos. Por lo que respecta al lugar de su composición persiste un cierto consenso que se inclina por Siria y, de modo más preciso, por Antioquía[20]· Tal consenso se basa, sobre todo, en el hecho de que el Evangelio de Mateo está compuesto precisamente en un buen griego y no es, a buen seguro, una traducción. Pero el griego fue también la lengua de los judíos de la diáspora que habían vuelto a la tierra de Israel, algunos de los cuales entraron muy pronto en las comunidades cristianas[21]· Por otra parte, diferentes elementos indican que el primer Evangelio entró en discusión con el judaísmo en tierra de Israel, que estaba en proceso de reformulación bajo los «sabios» (<<escribas y fariseos»)22. Por eso, en tiempos más recientes, algunos autores han pensado en Palestina como lugar de composición del Evangelio de Mateo[23]. Esto implica la tesis de que Mateo y sus destinatarios han de ser entendidos como un grupo divergente en el seno de la sociedad hebrea en la tierra de Israel.

Finalmente, Overman nos ha brindado un estudio detallado de la cuestión. Ha localizado la comunidad de Mateo en Galilea (Tiberíades o Séforis)[24] y la ha interpretado como una secta judía en conflicto con el judaísmo que estaba inmerso en un proceso de reforma después del año 70. Overman piensa incluso en una autonomía institucionalizada de la comunidad; en efecto, Mateo, para referirse a los propios grupos, usa el término *ekklesia* en contraposición a la expresión «sus» sinagogas, es decir, los lugares de reunión del judaísmo que se estaba reformando. Overman piensa incluso en la existencia de especiales competencias disciplinarias en el seno de la comunidad[25]· De este guisa, podría hablarse aquí de una separación institucional y organizativa entre las comunidades que Mateo tiene

18 Cf. STRECKER 31971.

19 Cf. sólo LUZ 1985, *62ss.*

20 *CE* GNILKA 1988, *514s;* además, ZUMSTEIN 1980, 122-138; LUZ (1985, *73ss)* se muestra más prudente en lo referente a Antioquía, aunque afirma: «Este (es decir, el lugar de comrosición) era, a buen seguro, una gran ciudad de Siria, cuya lengua corriente era e griego» (p. 75); KINGSBURY 1986, 121.

21 Cf., más arriba, pp. 301s.

22 Cf., por último, sobre todo H.]. BECKER 1990.

23 Cf., por ejemplo, GOULDER 1974; VIVIANO 1979 *(Caesarea maritima);* KÜNZEL 1978, 251 (lanza la hipótesis de *Caesarea Philippi);* BEARE 1982 (incluidos los territorios septentrionales limítrofes); OVERMAN 1990; para anteriores partidarios de esta localización, cf. KÜMMEL [17]1973, 90.

24 ()Vi'i(MAN 1<)<)0, 158s.

25 ()VII(MAN 1<)<)0, 152.

ante sus ojos y las sinagogas. Como es natural, la comunidad de Mateo pretende poseer la misma tradición, la misma autoridad y, en parte, hasta los mismos «roles», del judaísmo que se está reformando[26]. En consecuencia, parece que la organización de los grupos creyentes en Cristo se desarrolló en oposición a las instituciones judías, aunque también en una evidente dependencia y recuperación de las mismas. La comunidad de Mateo es, para Overman, un grupo minoritario que entra en duro conflicto con el «judaísmo formativo», en cuanto *parent group* suyo. El *sectariam language* del Evangelio indicaría el carácter de secta judía que presenta esta comunidad[27]. Ahora bien, también su *parent group,* el «judaísmo formativo», como la secta de Mateo, habría sido sólo un grupo minoritario en Galilea, en un territorio puesto bajo la dominación de Roma. A pesar de ello, Overman piensa en una cierta autoridad oficial del judaísmo, dominado *(de iure* y *de jacto)* por los fariseos. Aunque, en principio, la comunidad de Mateo permanece, desde el punto de vista sociológico, dentro del judaísmo, Overman admite la presencia de algunos textos clave en el Evangelio de Mateo que indican un cambio en dirección a los paganos (Mt 21,42; 28,19). Por eso considera que la composición de la comunidad era, fundamentalmente, aunque no del todo, judía *(mostly, if not thoroughly, jewish)*, aunque afirma asimismo que se movía en dirección a los paganos y, por eso mismo, empezaba a caer fuera del judaísmo formativo[28].

También Saldarini, apoyándose en las teorías de la desviación sociológica, sitúa la comunidad de Mateo en el contexto del judaísmo[29]. La comunidad de Mateo habría dispuesto, además de una identidad religiosa propia, de sus reuniones autónomas; y, aunque habría entrado en conflicto con los otros grupos judíos, habría seguido formando parte del mundo judío[30]. Su comportamiento divergente respecto a la sociedad mayoritaria haría de ella un *«alienative-expressive groUp»*[31]. Sobre la base de las teorías de la desviación sociológica, se pretende afirmar con esta expresión que el grupo de Mateo habría sido un grupo divergente respecto a la sociedad mayoritaria, centrando su propia atención en el cambio social *(alienative)* y en las necesidades de sus propios miembros *(expresive).* Este grupo habría ofrecido a los que a él se asociaron un mundo nuevo, cristiano-judío,

26 OVERMAN 1990, 153.
27 Cf. sólo OVERMAN 1990, 154.
28 OVERMAN 1990, 158.
29 SALDARINI 1991, *38ss.* En la misma obra colectiva presentan posiciones análogas: SEGAL 1991, *3ss.* Cf. también WIRE 1991, 87-121. Aquí se trata de una continuación de la precedente discusión en torno a si la comunidad de Mateo formaba parte aún de la sinagoga (así, por ejemplo, G. Bornkamm) o se encontraba ya fuera de la misma, dominada por los cristianos procedentes del paganismo.
30 SALDARINI 1991,57.
31 SAWARINI 1991, 56s.

como alternativa al judaísmo convencional[32]. La comunidad de Mateo debería ser considerada como un movimiento reformador dentro del judaísmo, un movimiento que, como reacción al rechazo por parte del judaísmo, se convirtió en una «secta»[33]. Sólo después -aunque sin que pasara demasiado tiempo- este grupo judío, al igual que la mayor parte de los otros grupos, se habría convertido también, desde el punto de vista sociológico, en un grupo «cristiano», en especial a causa del rechazo por parte del judaísmo mayoritario y del predominio de los seguidores de Jesús no judíos. Habría perdido su identidad judía y se habría convertido en un grupo autónomo, separado[34]. De todos modos, Saldarini afirma, expresamente, que la separación de las comunidades judías y cristianas tuvo lugar sólo a mediados del siglo II[35].

Las dos interpretaciones, aquí brevemente referidas, de la comunidad de Mateo como «secta» judía o grupo divergente se basan, justamente, en la singular y estrecha correspondencia que existe entre muchos textos del Evangelio de Mateo y ciertos fenómenos del judaísmo que se estaba reformando después del año 70. Pero ninguna de las dos puede dejar de entrever, ya en el mismo Evangelio de Mateo, algunas señales que hacen pensar que el proceso de la separación del judaísmo -los pueblos/paganos *(ethne)* son tomados ya en consideración- se había iniciado ya. Ahora bien, precisamente en esto consiste el problema. ¿Qué papel desempeñaron los que no eran judíos en la comunidad de Mateo? Y no es, a buen seguro, una casualidad que, al final del Evangelio se entrevea una especie de distanciamiento del evangelista con respecto al judaísmo (Mt 28,15: la habladuría del robo del cuerpo de Jesús por parte de sus discípulos se ha extendido hasta hoy [!] «entre judíos» [sin artículo]). ¿No es posible que muestre también el término *ekklesia,* tal como se usa en Mt 16,18; 18,17, y el texto de Mt 21,43 este distanciamiento? No sería difícil apoyar con otros ejemplos esta discusión de los textos de Mateo[36]. No cabe duda de que es particularmente difícil dirimir la cuestión de la pertenencia de la comunidad de Mateo al judaísmo, y, en última instancia, resulta decisiva, a este respecto, la cuestión de si habían formado ya parte de la misma o no «cristianos procedentes del paganismo».

Aquí no nos atrevemos a responder de una manera definitiva; de todos modos, consideramos no sólo posible, sino extremadamente probable, que la comunidad que está detrás del Evangelio de Mateo ha de ser adscrita al judaísmo mesiánico de Israel posterior al año 70. La perspectiva de los «cris-

32 SALDARINI 1991,57.
33 SALDARINI 1991,59.
34 SALDARINI 1991, 60s.
35 SALDARINI 1991, 43.
36 Para la crítica de la comunidad mateana como secta judía, cf. GUNDRY 1991, 62-67; cf. asimismo algunas notas críticas de KINGSBURY 1991,259-269.

tianos procedentes del paganismo» puede indicar, por así decirlo, la posición actual, un «cambio de dirección»3? en la historia y una nueva orientación de la comunidad. Esta hipótesis constituye el fundamento de la posterior valoración del Evangelio de Mateo en relación con las relaciones entre los judíos creyentes en Cristo o mesiánicos y la población mayoritaria judía en Israel.'

1.2. Evangelio de Juan

Con frecuencia, se considera -y no en última instancia, con apoyo en las t;adiciones del Iglesia antigua- que el Evangelio de Juan fue compuesto en Efeso o en Asia Menor, aun admitiendo que el evangelista podía proceder también de Palestina[38]. Como es natural, esta localización presupone ciertas hipótesis y especulaciones sobre la identidad del autor que no están exentas de problemas. De todos modos, resulta sorprendente que el testimonio manuscrito más antiguo del Evangelio proceda de Egipto y que la tradición del Asia Menor empiece sensiblemente más tarde. En definitiva, no se logra, pues, salir de las evidencias y de los indicios internos. Con todo, son muchos los elementos que hablan en favor de la composición en un ambiente con características judías. Recientemente, se han aducido también buenos motivos en favor de su procedencia del ambiente del judaísmo mesiánico de Israel: de Galilea[39], de Judea[40] o de Traconítide/ Batanea[41] por ejemplo. Así, cabe pensar, en particular, que los muchos relatos de conflictos contenidos en el cuarto Evangelio deben ser entendidos a partir de un conflicto intrajudí0[42]. A una discusión intrajudía remiten también, con toda probabilidad, los así llamados pasajes *aposynagogos* del Evangelio de Juan, donde se refleja que los que confesaban a Cristo habían sido excluidos de la sinagoga (Jn 9,22; 12,42; 16,2). Sobre esto volveremos con mayor amplitud más abajo.

Sanders nos ofrece una buena consideración general sobre otros textos del cuarto Evangelio que pueden acreditar el supuesto conflicto intrajudí0[43]. Este autor llama la atención en particular sobre las tensiones, reco-

37 Luz 1985, 66.

38 Cf. HENGEL 1993.

39 J.T. SANDERS 1993,40.

40 BROWN 1979.

41 WENGST 41992, 157-179. SCHENKE (1992, 126) considera que «el lugar originario del "grupo joáneo" sería la Gaulanítide y la Batanea.

42 Cf., por ejemplo, MEEKS 1975,94-104; SEGAL 1986, 156; J.T. SANDERS 1993, 41ss. También Sanders supone que la comunidad joánea estaba constituida sobre todo por judíos creyentes en Cristo, aunque asimismo por samaritanos y cristianos procedentes del paganismo. Con todo, prefiere, como ambiente del Evangelio, un «judaísmo helenístico, que no tenía su centro en Palestina/Jerusalén»; SCHENKE 1992, 116-118.

43 J.T. SANDERS 1993, 4lss.

nocibles en el Evangelio, entre los partidarios de Jesús y los del Bautista Un 3,255; 4,1-3; 5,31-36; 10,40-42)44. También las diferentes reacciones de la población judía con respecto a Jesús pueden ser entendidas como un reflejo de las experiencias de la comunidad joánea Un 7,10ss.40-44). El Evangelio habla incluso de un cisma *(schisma)* que tuvo lugar en el pueblo (judío) a causa de Jesús Un 7,43; cf. 10,19). Sanders ve justamente en las discusiones sobre el significado de Jesús (es «bueno» o descarría al pueblo: Jn 7,12; es un profeta o el Mesías: Jn 7,40ss) una alusión a las experiencias que tuvieron lugar en el tiempo de la composición del Evangeli0[45]. En favor de ello habla sobre todo Jn 7,13, que contiene un comentario al respecto: «Pero nadie hablaba de él Uesús] en público por miedo a los judíos». El motivo del miedo «a los» judíos se encuentra también en Jn 9,22; 12,42; 19,38 Y 20,19. El mejor modo de explicarlo es pensar en la presencia de judíos mesiánicos en medio de una mayoría judía. Eso vale asimismo para aquellos textos que suponen una secreta simpatía por Jesús de parte de círculos dirigentes del judaísmo Un 12,42; 19,38; cf. también Nicodemo: Jn 3,1ss)46. Por otra parte, es evidente que el Evangelio de Juan distingue, en particular, a Jesús de los profetas oraculares y de los bandoleros sociales que pretendían establecer un «contrarreino» en la tierra de Israel, y presenta a los jefes del pueblo como falsos pastores[47]. Por último, debemos señalar asimismo que, en la Tercera carta de Juan, se indica una expresa separación de los paganos (3 Jn 7). La argumentación que hemos venido desarrollando no está necesariamente invalidada por el hecho de que el cuarto Evangelio reduce, en principio, los distintos grupos del judaísmo a «los» judíos, con los cuales identifica, además, a los fariseos sobre tod0[48]. Al contrario. La ausencia de una multiplicidad de grupos judíos y la identificación del judaísmo con los fariseos se explican mejor refiriéndolas al tiempo posterior al año 70 que al tiempo de Jesús. Y asimismo la conciencia de la distancia, expresada por el hecho de hablar, globalmente, de «los» judíos, no requiere, por necesidad, que se presuponga una autoconciencia de «cristianos procedentes del paganismo», como demuestra el Evangelio de Mateo. Aquí se pueden entender, precisamente, a los miembros de la mayoría judía a la que se contrapone la comunidad joánea. Por otra parte, la dura polémica antijudía presente, de modo particular, en el Evangelio de Juan (cf. sólo Jn 8,31 ss) se explica del mejor modo como fenómeno de proximidad, es decir,

44 También SCHENKE (1992, 120) sostiene que «las partes del Evangelio de Juan que presentan la discusión de Jesús con "los" judíos tenían como territorio efectivo los debates y procesos teológicos controvertidos que el grupo "joáneo" debió mantener con el judaísmo de su ambiente».

45 J.T. SANDERS 1993, 41.

46 MARTYN '1979, 11G-118 los llama *«secret believers»* y BROWN (1979, 169) *«crypto-christians»;* cf. Wengest 1992[4], 137ss.

47 Cf. E. STEGEMANN 1989, 1990a.

48 Sobrc el problema que plantea esta tcrminología, cf. sólo WENGST 41992.

como derivada de la estrecha relación mantenida con el judaísmo. Es evidente que aquí se busca la elaboración de conflictos. Además, en lo que se refiere a]n *6,66ss* y *8,31ss,* es preciso pensar que se trata de una reacción frente a los judíos que, tras haberse convertido a la confesión cristiana, la abandonaron de nuev0[49]. En nuestra opinión, se describe una situación análoga en las Cartas de Juan *(cE* sobre todo 1]n 2,18ss)50. A pesar de todo, este hablar de manera global de «los» judíos es sorprendente, si presuponemos una situación intrajudía para el cuarto Evangelio. Asimismo sorprende el hecho de que ningún otro escrito del Nuevo Testamento se empeñe tanto en su propia cristología que atribuya a Jesús -como sí hace, en cambio, el Evangelio de Juan- el título de «Dios» Qn 20,28: «Señor mío y Dios mío»; cf. el conflicto sobre esta problemática en Jn 10,31ss).

No es este el lugar adecuado para profundizar en estas y en otras posibles objeciones. En nuestra opinión, estas no bastan para poner en discusión de manera radical la tesis de que el Evangelio de Juan procede del ambiente del judaísmo mesiánico. En consecuencia, aquí presuponemos que la comunidad joánea se orientaba, en gran medida, en sentido «judeocristiano» y que tiene que ser buscada, probablemente, en la tierra de Israel. Como es obvio, sabemos que no puede tratarse más que de una hipótesis.

2. Composición social de las comunidades mesidnicas

2.1. La comunidad de Mateo

Para comprender el perfil de la estructura social de la comunidad de Mateo resulta útil establecer una comparación con Marcos[51]. Sobre la base de nuestro modelo de sociedad[52] podemos resumir el resultado como Sigue.

a) *Ambiente urbano.* La comunidad de Mateo ha de ser situada, claramente, en un ambiente urbano. Es digno de señalar, en efecto, que el número de referencias a la *polis* (ciudad) es más bien alto en el Evangelio de Mateo (27 veces contra 8 en el Evangelio de Marcos). Aboga asimismo en favor de esto una mención más amplia del comerci0[53]. Merece ser señalado, de modo especial, el pequeño cuadro de los chiquillos que juegan en

49 Aquí habla Jesús a los judíos que *habían* creído *(pepisteukotes)* en él: Jn 8,31.
50 Cf. E. STEGEMANN 1985.
51 Cf. más adelante, pp. *391ss.*
52 Cf. más arriba, pp. 101ss.
53 Mt 10,29; 13,44; 14,15; 19,21; 21,12; 22,5; *25,9s;* 27,7. Mt *13,45s* no tiene miedo alguno a comparar el reino de los cielos con un (gran) comerciante *(emporos)* que buscaba piedras preciosas y, tras encontrarlas, vende todo para adquirirlas.

la plaza del mercado (Mt 11,16), Y la del dueño de la viña que, siempre en la plaza del mercado, escoge a los jornaleros para su viña (Mt 20,3). También se presupone un ambiente urbano en la parábola del gran banquete, como muestra sobre todo Mt 22,5: unos van a sus propios campos, otros a sus propios negocios *(emporia)*[54]. A este ambiente remite también el hecho de que aparezca una mayor diferenciación en el grupo de los *retainers,* así como una mención mayor de los esclavos. Sin embargo, es preciso señalar asimismo que, en el Evangelio de Mateo, la situación urbana sigue estando estrictamente ligada a la zona rural. Todo esto hace pensar en una ciudad pequeña, y no en una metrópoli.

b) *Estrato superior.* Aparecen con mayor frecuencia que en Marcos miembros de la aristocracia laica («ancianos»), así como saduceos, fariseos y escribas. Pero estos establecen una contraposición crítica respecto al séquito de Jesús que aquí se describe[55]. José de Arimatea, que en Marcos es un miembro del sanedrín, se convierte en Mateo en un hombre rico (Mt 27,57).

c) *Ricos.* José de Arimatea se convierte en un «discípulo» de Jesús (Mt 27,57)[56]. También el reino de los cielos aparece descrito con la imagen positiva del rico propietario de una viña (Mt 20,1ss). En principio, el Evangelio de Mateo no se excede en la crítica a los ricos reanudada por Marcos(Mt 13,22; 19,23s: el «rico» se convierte en un «joven rico»). Esto contrasta asimismo con el Evangelio de Lucas y la Carta de Santiago. En Mt 19,23 podemos encontrar incluso una cierta distinción en la crítica a *los* ricos. Mientras que el modelo de Marcos dice: «¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el Reino de Dios!» (Mc 10,23), Mateo habla aquí, explícitamente, de ricos *(plousioi).* En este contexto se encuentra asimismo su interpretación de la bienaventuranza de *los* pobres: «Bienaventurados *los* pobres de espíritu» (Mt 5,3). Aunque esto no debe ser considerado como una espiritualización de la pobreza. El añadido «de espíritu» es una expresión abreviada del contexto de promesa asociado a esta bienaventuranza (cf. Is 61,1ss; Mt 11,5)[57]. Con todo, no hay que ignorar la diferencia entre Mateo y Lucas en las Bienaventuranzas: el segundo formula las cosas de un modo mucho más concreto. Es evidente que Mateo expresa

[54] Probablemente, también la parábola de las diez vírgenes (Mt 25,*1ss).*

[55] No es habitual en especial la aproximación entre «fariseos y saduceos»: Mt 3,7; *16,1.6.11s.*

[56] Naturalmente, en la formulación verbal no habitual; cf. también más arriba, p. 279.

[57] Cf., por ejemplo, STUHLMACHER: «Tomando en conjunto Mt 11,2-6 Y *5,3ss* se desprende con claridad que en la primera bienaventuranza el evangelista no se ha limitado simplemente a espiritualizar la preocupación de Jesús por los pobres, sino que la ha explicado también, en conformidad con la Escritura y la tradición, en relación con la obra de Jesús» (1982, 289).

sobre todo la experiencia de las normas negativas de discriminación y descenso de clase a que deben someterse, a causa de su fe, los discípulos de Jesús, a pesar de su piedad y su fidelidad a la Torá. Esto hace recordar el concepto de pobreza propio de la comunidad de Qumrán[58].

d) *Personas del séquito (retainers).* Crece asimismo, respecto a Marcos, el número de personas citadas como personas del séquito del estrato superior: recaudadores de impuestos[59], soldados en general[60], suboficiales romanos (*centuriones*)[61], guardia del sumo sacerdote[62].

e) *Estrato inferior.* Es digno de señalar el notable aumento de los casos en que intervienen esclavos[63]. Sorprende también la mención de las prostitutas (Mt *21,31s)64.*

2.2. La comunidadjodnea

En el Evangelio de Juan podemos recoger muy pocos elementos concretos sobre la composición social del círculo de sus destinatarios. Con todo, hay algunas alusiones -como la distinción fundamental entre simpatizantes y seguidores de Jesús- que nos permiten hacer algunas prudentes afirmaciones.

a) *Simpatizantes en el estrato superior.* Los simpatizantes de Jesús han de ser adscritos al estrato superior local. Así Nicodemo, fariseo y «jefe» *(archon)* de los judíos, miembro del sanedrín por tanto (Jn 3,1; 7,50s; 19,39). Discípulo *(mathetes)* oculto de Jesús es también José de Arimatea, cuya posición social tampoco queda mejor especificada de todos modos (Jn 19,38); también a él debemos introducirlo en el círculo de los simpatizantes del estrato superior (en efecto, es citado junto a Nicodemo, tiene acceso al prefecto romano Pilato). Jn 12,42 presupone otros simpatizantes ocultos de Jesús entre los miembros del sanedrín *(archontes).* También al discípulo predilecto hay que presuponerle, claramente, una posición social superior a la de los otros apóstoles, dado que era «conocido» del sumo sacerdote (!) (Jn 18,15). Es asimismo interesante señalar que el discípulo predilecto no sea citado entre los apóstoles que pescan en Jn 21, sino que sólo aparezca en un segundo momento. Se le profetiza

58 Cf. más arriba, pp. *224ss.*

59 Mt 5,46s; 9,10s; 10,3; 11,19; 18,17; 21,31s.

60 Mt 3,14; 5,25.

61 Mt 8,5.8.13; 27,54.

62 Mt 26,58; 27,65.66; 28,11.

63 Mt 8,9; 10,24s; 13,27.28; 18,23.26.27.28.32; 20,27; 21,34ss; 22,3ss; 24,45ss; *25,14,19.21.23.30; 26,51;pais* (criado, niño): Mt 8,6.8.13; 12,18; 14,2; 17,18.

64 Cf., al respecto, tamhién más adelante, pp. 523ss.

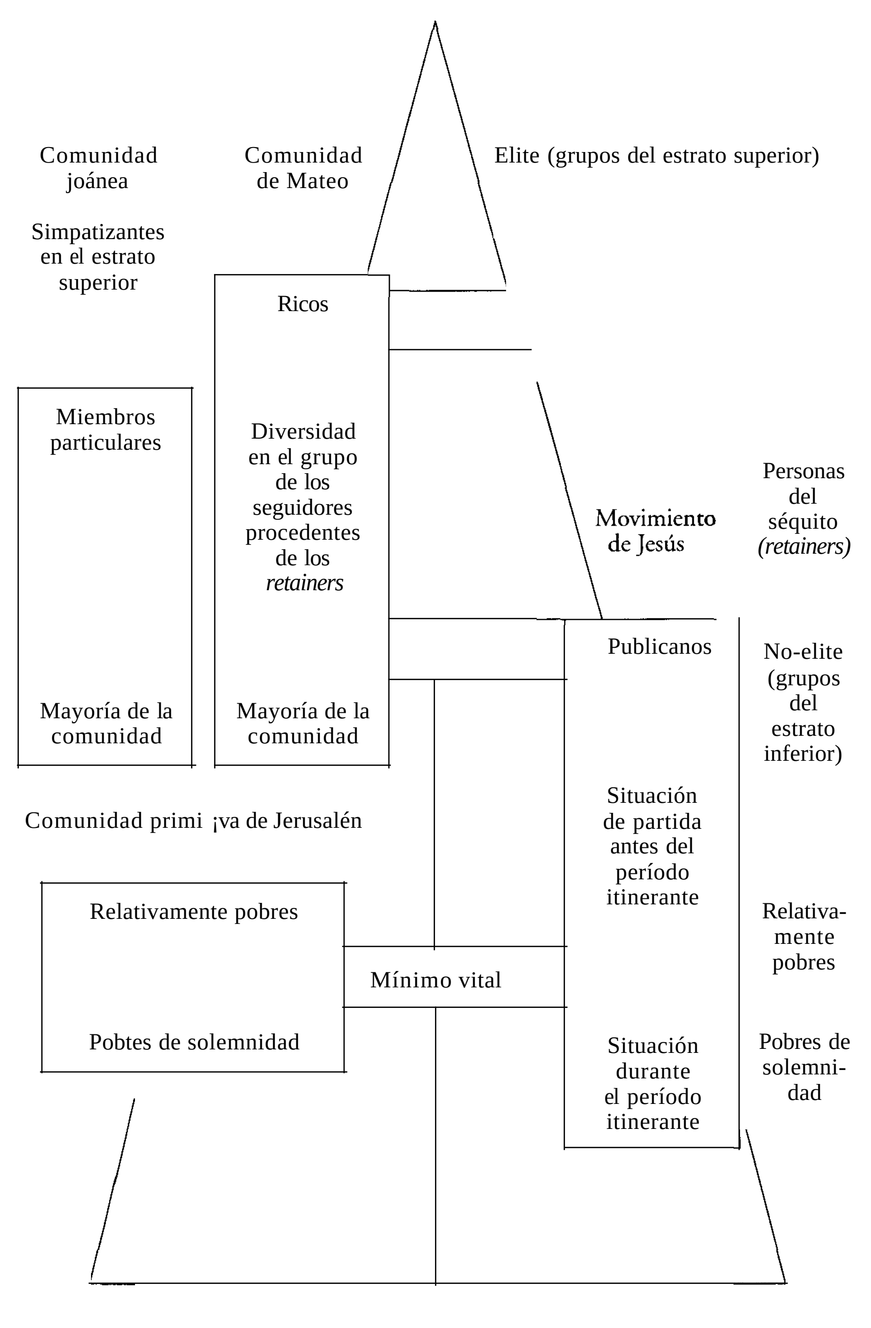


FIG. 6. *1);rdmiril'locia14: vista general de la estratificación social de los seguidores de Jesús 1'11/" tierra de Israel.*

también un destino diferente al de Pedro (cuyo martirio está probablemente preanunciado en Jn 21,18). Es al discípulo predilecto a quien le confía Jesús la responsabilidad social de su Madre (Jn 19,26s). A pesar del significado simbólico de esta escena y de la posibilidad de que el discípulo predilecto sea una invención literaria, las alusiones a su ámbito social, en contraposición al de Pedro, también proyectan luz sobre la comunidad joánea. Juan no emplea nunca términos que expresen la riqueza. La contraposición pobre-rico no es un tema de la predicación de Jesús en el cuarto Evangelio.

b) *Personas del séquito.* Se refiere, expresamente, la conversión de un funcionario del rey *(basilikos)* y toda su familia (Jn 4,53).

c) *Estrato inferior.* El trasfondo social del grupo de los discípulos (poniendo aparte al discípulo predilecto) sigue estando en gran parte envuelto de misterio. Encontramos una alusión en la escena de las negaciones, donde Pedro aparece en medio del personal al servicio del sumo sacerdote (Jn 18,15-17). Al final del cuarto Evangelio encontramos a Pedro, a Tomás y a otros discípulos ocupados en pescar en el lago de Genesaret (Jn 21,2s). Sin embargo, en conjunto, no se presenta a los discípulos de Jesús en una condición de pobreza. Judas administra su dinero (Jn 12,6), con el que pueden realizar los preparativos para la fiesta, incluso se considera que pueden ayudar, cogiendo de esta «caja», a personas pobres de solemnidad *(ptochoi:* Jn 12,5; 13,29). De todos modos, el término que designa en el Evangelio de Juan a los pobres de solemnidad se encuentra sólo a propósito de la unción de Jesús en Betania y de la «caja» administrada por Judas (Jn 12,5s.8; 13,29); del hambre y de la sed se habla en sentido figurado (Jn 4,13-15; 6,35; 7,37). Las curaciones del tullido en la piscina de Betzatá (Jn 5,lss) y del ciego de nacimiento, presentado como mendigo *(prosaites:* Jn 9,8), sorprenden por su alto significado simbólico. Su condición social de mendigos, presupuesta en el primer caso y expresamente recordada en el segundo, no desempeña ningún papel desde el punto de vista de la composición del círculo de los discípulos. Por último, María y Marta o Lázaro dan la impresión de gozar de una condición social más bien acomodada (Jn 12,lss)[65].

* * *

[65] El aceite con el que fue ungido Jesús en su casa tiene un valor de 300 denarios Un 12,5). Pero esa cantidad tiene un valor simbólico.

Breve síntesis de la estratificación social de las comunidades mesidnicas en Israel tras del año 70 d. C.

En Mateo, con respecto a Marcos, sorprenden las siguientes diferencias.

En primer lugar, no hay que dejar de lado las ligeras diferencias respecto a la relación con los ricos. Aunque, de manera global, subsisre también en Mateo una actitud crítica respecto a ellos, que llega en ocasiones al rechazo, es interesante señalar, a pesar de todo, el hecho de que pueda describirlo de modo positivo en sus parábolas del reino de los cielos. José de Arimatea se convierte, en Mateo, en un discípulo rico de Jesús; la posesión, de por sí, no parece excluir aún del reino de Dios. En consecuencia, es absolutamente probable que personas ricas, o por lo menos acomodadas, formaran parte de la comunidad de Mateo. El hecho de que en el Evangelio de Mateo, a diferencia del de Marcos, se presenre a José de Arimatea como un hombre rico, pero *no* como «miembro autorizado del sanedrín, indica que los fieles ricos o acomodados de la comunidad de Mateo no hay que buscarlos en los círculos judíos decurionales o en círculos asimilables a ellos. Estos, como otros miembros de los *ordines* o del estrato superior judío, faltan también en Mateo. Ahora bien, da la impresión de que la comunidad de Mateo haya hecho discípulos en el grupo de los *retainers.* Sin embargo, también a este respecto, sorprende el hecho de que el publicano Leví, citado como ejemplo, pertenezca a los ambientes despreciados. Por consiguiente, parece que también la comunidad de Mateo haya encontrado a la inmensa mayoría de sus miembros en el estrato inferior urbano; saltan de inmediato a la vista los esclavos y las prostitutas.

Teniendo en cuenta las escasas alusiones a las realidades sociales que aparecen en el cuarto Evangelio, sorprende su caracterización de los seguidores de Jesús. La descripción socia!, extremadamente sucinta, de la mayor parte de los discípulos los presenta como miembros del estrato inferior; a pesar de todo, parece bastante claro que no son pobres de solemnidad, sino que disponen también de algo de dinero. De ahí se puede deducir que también la comunidad joánea estaba constituida, en gran parte, por miembros procedentes de los ambientes del estrato inferior, aunque con un nivel de vida superior a! menos a! mínimo vital. De todos modos, parece que el discípulo predilecto estaba por encima de este ambiente social. Todavía más arriba, precisamente en el estrato superior local, se encuentran los partidarios ocultos de Jesús, lo que podría indicar que la comunidad creyente en Cristo despertaba simpatías (ocultas) en estos ambientes. A pesar de Jn 12,8 (<<pobres siempre tendréis con vosotros»), es difícil pensar que formara parte de la comunidad joánea el grupo de los que vivían por debajo del mínimo vital. También desde el punto de vista de los discípulos relativamente pobres, los hubo que recibieron limosna, pero no eran miembros del grupo de los discípulos de Jesús. Esta hipótesis encuentra una confirmación en la falta de interés del cuarto Evangelio por la oposición social entre pobres y ricos. Aquí se refleja más bien el problema de un conflicto latente entre los miembros del estrato inferior de los ambientes subdecurionales, que pertenecen abiertamente a la comunidad de los creyentes en Cristo, y los simpatizantes ocultos del estrato superior urbano,

3. Conflictos entre las comunidades mesidnicas y eljudaísmo en Israel posteriores al año 70 d. e Consideraciones fUndamentales

3.1. Los conflictos reconocibles por las fuentes

En este contexto vamos a aludir, siquiera brevemente, a algo que vamos a tratar de modo más pormenorizado en páginas posteriores[66]. Los conflictos entre las comunidades mesiánicas y el resto del judaísmo constituyen un aspecto de sus amplias relaciones, que, a nuestro modo de ver, y teniendo en cuenta todos los aspectos, fueron armónicas. Podemos distinguir entre conflictos en el ámbito simbólico (choques en distintas temáticas religiosas) y conflictos en el plano de las interacciones sociales. A este respecto, se trata, en cierto modo, de las consecuencias sociales derivadas de las diferencias religiosas. Aquí distinguimos también, desde el punto de vista geográfico-social, entre los conflictos sociales que tuvieron lugar en la tierra de Israel y los acontecidos en la diáspora, así como, desde el punto de vista histórico, entre los conflictos anteriores y los posteriores al año 70 d.C. En esta sección vamos a ocuparnos de los conflictos entre las comunidades mesiánicas y el resto del judaísmo en la tierra de Israel en el período posterior al año 70.

3.1.1. Estado de las fuentes

De la nota de Justino, según la cual Bar Kochba habría amenazado a los judíos con duros castigos si no renegaban de Jesús como Cristo, puede deducirse que (por lo menos) hasta ese tiempo (132-135 d.C.) debió de haber judíos mesiánicos en Israel[67]. A esto aluden también las tradiciones talmúdicas que hablan de contactos con los judíos mesiánicos (probablemente en Galilea) a comienzos del siglo 11. En este contexto se sitúa asimismo la duodécima bendición de la Oración de las dieciocho bendiciones, la así llamada *Birkat ha-minim,* en la que se maldice a los herejes. En lo que se refiere a los escritos neotestamentarios, podemos citar el Evangelio de Mateo y el de Juan.

También la doble obra lucana (Evangelio/Hechos) contiene diferentes afirmaciones sobre las experiencias de los judíos mesiánicos de Israel, especialmente en Jerusalén. En Lc 21,12 predice Jesús a sus apóstoles estas experiencias negati-

66 Cf. más adelante, pp. *457s.*

67 JUSTINO, *Apo!'* I, 31; J.T. SANDERS (1993, 49ss) analiza también el *Didlogo con Trifón* de Justino en lo que respecta a la situación de los «judeocristianos» en Israel. Aquí no recogemos las numerosas afirmaciones que se encuentran en la *Historia eclesidstica* de EUSEBIO.

vas. Su realización la relata Lucas después en Hch 4,3; 5,18; 6,8-8,1; 8,2ss; 9,lss; 12,1; 21,27ss; 22,4s; 26,9-11. Estas se refieren con claridad al período precedente a la primera gran revuelta y no contienen, a nuestro modo de ver, ninguna información útil que haga suponer que, *después* del año 70, tuvieran lugar en Israel conflictos judeo-«cristianos» análogos. Por eso no los tomamos en consideración aquí. Las posibles experiencias negativas realizadas por los creyentes en Cristo en el marco de los desórdenes de la primera guerra judeo-romana, tal como se desprenden del Evangelio de Marco sobre todo, constituyen un problema en sí mismas[68].

3.1.2. *Tradiciones judías*

En la literatura rabínica[69] hay algunas alusiones a prohibiciones de mantener contactos, que se refieren a los herejes y asimismo a los judíos mesiánicos. En un relato se dice que a rabí Eleazar ben Dama le fue prohibido hacerse curar por un tal Yaaqob de Kephar-Sama, que era, evidentemente, un judío creyente en Cristo. Esto tenía lugar hacia el año 130 d.C. En otro relato se cuenta que rabí Eliezer (hacia el año 90 d.C.) encontró en el camino a un judío llamado Yaaqov Kephar-Siknin, creyente en el mesías, y le agradaron unas palabras heréticas dichas por este último. Ambos relatos presuponen una cierta prohibición de mantener contactos con los judíos mesiánicos, que aquí ha sido transgredida de manera provisional. Ambos describen, además, hechos excepcionales de grandes personalidades y, por consiguiente, son de poca utilidad para hacernos una idea de lo que pasaba realmente en la vida cotidiana. De los textos se desprende asimismo que las prohibiciones de mantener contactos con los «herejes» eran más severas que las que se referían a los contactos con los no judíos. Lo confirma otro texto de la Tosefta[70], del que se desprende que los contactos con los paganos eran menos escandalosos que los mantenidos con los herejes. En este texto el rabí Tarfon (hacia el año 100) afirma que, en tiempos de persecución, prefería refugiarse en un templo pagano antes que en casa de un hereje: «En efecto, los idólatras no lo conocen (a Dios) y lo niegan; pero estos (los herejes) lo conocen y lo niegan». Un poco más adelante, en el mismo tratado, el rabí Ishmael justifica el odio hacia los herejes incluso con citas bíblicas. En el relato del rabí Tarfon se trata, sin duda, de una situación imaginaria llevada al extremo. Con todo, de ambos textos se desprende que el comportamiento con respecto a los herejes era incomparablemente más intolerante que el reservado a los paganos. A

[68] A este respecto, cf. más adelante, pp. 321 s.

[69] *Tosefta HulII*, 20-24. A este respecto, KIPPENBERG-WEVERS 1979, 200s. Remitimos, además, a otro texto del Talmud de Babilonia *(bAZ6a)*, en el que el rabí Ishmael († hacia el año 135) prohibió el comercio con los «nazarenos»; cf. KIPPENBERG-WEVERS 1979, 204.

[70] *Tosefta Shab* 13, 6. Cf., al respecto, BILLERBECK 1961, IV, 332.

estos últimos se les reconoce como atenuante el hecho de no cO!locer al verdadero Dios, mientras que los herejes lo conocen y lo niegan. En los escritos neotestamentarios se encuentra también, en este caso con respecto al judaísmo, una intolerancia análoga. En este caso se llega incluso a asociar el rechazo de Jesús con el rechazo de Dios: «El que me odia, odia también a mi Padre» (Jn 15,23), o bien: «Todo el que niega al Hijo no posee tampoco al Padre» (l Jn 2,23; cf. Lc 10,16). Esta intolerancia -que llega incluso a la satanización de los judíos (Jn 8,44)- se explica, desde el punto de vista sociológico, en virtud del siguiente principio de la teoría de los conflictos: «Cuanto más estrechas sean las relaciones, tanto más intenso será el conflicto».

3.1.3. *«Birkat ha-minim»*

En el marco de la escuela de Yabne se ha discutido largo y tendido la formulación de la así llamada *Birkat ha-minim* (Bendición contra los herejes). Se trata, como ya hemos dicho, de la duodécima bendición de la oración de las dieciocho bendiciones *(Shmone Esre/Amida)*, en la que se maldice a los herejes *(minim)*.

En la versión del Talmud de Babilonia, el de mayor uso, se dice: *«Pero que los negadores no tengan esperanza y que todos los que obran inicuamente puedan ir a la ruina al instante, que pronto puedan ser todos destruidos. Que erradiques sin tardanza a los insolentes y los tritures y los precipites y los humilles de inmediato en nuestros días. Bendito seas tú, Señor, que trituras a los enemigos y humillas a los insolentes»71.*

En las versiones palestinenses se dice: *«Pero que los negadores no tengan esperanza y puedas remover sin tardanza el dominio inicuo en nuestros días y [los* nozrim *(nazarenos) yJ los* minim *(herejes) puedan ir a la ruina al instante, ser borrados del libro de la vida y no estar inscritos con los justos. Bendito seas tú, Señor, que humillas a los insolentes».*

Según una concepción muy difundida en la exégesis cristiana, la maldición de los herejes fue formulada en Yabne, bajo Gamaliel 11, en los años 90, y aplicada expresamente a los judíos creyentes en Cristo. Debió de dejar algún eco en Lc *6,22s,* por ejemplo, pero sobre todo en Jn 9,22; 12,42 Y 16,2. La reformulación de la *Birkat ha-minim* bajo Gamaliel 11 se cuenta en el Talmud[72]. Pero se trata, casi a ciencia cierta, de un relato legendario, que condensa posteriormente en un acontecimiento puntual lo que debió de ser, sin embargo, un largo proceso que desembocó al final en la *Birkat ha-minim*[73]. Se discute, además, si el texto de esta bendición

71 Según la versión de OSTEN-SACKEN 1984, 2135.
72 Talmud, *bBer* 28a.
73 OVERMAN 1990, 54.

estaba ya fijado antes del año 135 d.C.[74] Esto vale en particular para la mención explícita de los hebreos creyentes en Cristo como *nozrim* (nazarenos). El aíladido de estos últimos ha de ser situado, con toda probabilidad, en el perlado que va del año 135 alISO d.C.[75] Antes de entonces es probable que se mencionara sólo a los herejes en general *(minim)*, entre los cuales podían estar incluidos también los judíos creyentes en Crist0[76].

En realidad, nada hace pensar que se tratara de cristianos en el sentido estricto del término. Un análisis más detallado de las diversas versiones muestra que en la *Birkat ha-minim* se tomaba en consideración a dos grupos sobre todo: por una parte, a herejes judíos de variada procedencia y orientación, y, por otra, a la autoridad romana. Ni que decir tiene que enseguida se introdujo entre los herejes también a los cristianos (entendidos, sin duda, al principio, como una secta judía), pero se trata justamente de un desarrollo posterior, que no puede ser reconducido *sic et simpliciter* al momento de la introducción de la *Birkat ha-minim*[77].

Aunque ya a finales del siglo 1 se incluía en la versión palestinense de la duodécima bendición, entre otros, también a los judíos creyentes en Cristo, no hemos de olvidar, de todos modos, que esta pudo haber tenido sólo una función limitativa, precisamente la de impedir que los herejes (posiblemente también judíos creyentes en Cristo) pudieran asumir la presidencia de la oración en la sinagoga[78]. Colpe[79] expresa esto del modo siguiente:

> «[Los judíos creyentes en Cristo] que hubieran querido cantar en el culto sinagogal tenían que pasar por el temor de aplicarse a sí mismos, en la recitación de la Oración de las dieciocho bendiciones, la "Bendición contra los herejes" -por eso no sólo ellos, sino ni siquiera los miembros de la comunidad que no ejercieran una función litúrgica participaban ya en el culto judío-}).

Schiffman subraya con vigor que la bendición contra los *minim* pretendía, ciertamente, excluir a los judíos creyentes en Cristo de la participación activa en el culto sinagogal, pero no pretendía en absoluto expulsarlos del judaísmo. La herejía -por muy grande que fuera- no ha podido deshacer nunca el vínculo de los herejes con el judaísmo. Se oponía a ello, entre otras cosas, los mismos criterios halákicos sobre la identidad judía[80].

74 MAIER 1982, 140s; KUHN 1950; P. SCHÄFER 1975, 54ss.116ss; STEMBERGER 1977, 14ss.
75 JUSTINO, *Dial.* 16; SCHIFFMANN 1985,60.
76 J.T. SANDERS 1993, 59; KIMELMAN 1981,226-244.
77 P. SCHAFER 1983, 154.
78 SCHIFFMANN 1985, 60.
79 COLPE 1990, 86; con referencia a SCHIFFMANN 1981, 115-156.
80 SCHIFFMANN 1985, 61.

En consecuencia, debemos sefíaiar que alluí se lrala de una *oración ruitufl!* y no de un instrumento disciplinar. En consecuencia, su posible acción sobre los creyentes en Cristo presuponía, previamente, que estos hubieran frecuentado el culto sinagogal *y* aplicado a sí mismos la maldición de los *minim*, esto es, que no hubieran podido rezar junto con la comunidad la duodécima bendición de la *Amidá* y que, en determinadas circunstancias, se habrían decidido, como consecuencia extrema, a no participar en el culto sinagoga!. Es decir, que aquí se trataría de algo así como de un acto de confesión negativa. Sobre estos presupuestos, la *Birkat ha-minim* habría podido conducir, a lo sumo, a la autoexclusión de los creyentes en Cristo del culto sinagoga!. Por eso debe excluirse, en principio, que los textos neotestamentarios citados más arriba recurran a la *Birkat ha-minim*. Estos textos presuponen una actividad por parte del judaísmo.

3.1.4. Tradiciones neotestamentarias

• Evangelio de Marcos

Los desórdenes bélicos como caso excepcional. En el marco de la guerra judeo-romana hubo, probablemente, delaciones y ejecuciones capitales de judíos creyentes en Cristo (Mc 13,9). Marcos afirma que quienes confesaban a Jesús eran entregados a los sanedrines (tribunales judíos locales), flagelados en las sinagogas y llevados ante gobernadores y reyes. Aquí se trata de un resumen en el que se ponen juntas diversas experiencias: entrega a los tribunales locales judíos, castigo físico en las sinagogas, experiencias forenses ante reyes y altos funcionarios (romanos). «Es probable que Marcos reuniera aquí lo que pudo recoger de los judeocristianos en la madre patria y en las ciudades helenísticas o en las regiones fronterizas con Siria.»81 El «apocalipsis» de Marcos (Mc 13) induce a buscar tales acontecimientos en el ámbito de la guerra judea-romana y de sus consecuencias inmediatas. Los creyentes en Cristo estaban, ciertamente, «investidos del clima general de odio en un doble sentido. Aunque estaban implicados en el odio contra el judaísmo, no podían contar con la solidaridad de los judíos no cristianos, puesto que se encontraban en conflicto con ellos desde diversos puntos de vista. Las comunidades sinagogales judías rechazaban su confesión (Mc 8,38; 13,9.11) Ysu práctica religiosa (cE Mc 2,6s; 2,15s; 2,18; 2,24; 7,2s). Por otra parte, sus conciudadanos no judíos y las autoridades romanas sospechaban de ellos, puesto que confesaban a alguien que había sido crucificado por los romanos como instigador mesiánico. De ahí que debieran defenderse de la sospecha de apoyar la insurrección antirromana de los celotas (cE Mc 12,13-17; 15,2-15; 11,17s»>82. A una experiencia análoga alude Justino en el marco de la insurrección de Bar Kochba (135 d.C.)83. La comparación

81 SCHENKE 1988,40.

82 SCHENKE 1988,41; el texto más importante es el de FLAVIO JOSEFa, *Bell. 11*, 461ss; cf. también THEISSEN 1989, 282s.

83 JUSTINO, *Apol.* 1,31,6.

con la situación qUl' describe muestra que se trata aquí de experiencias parriculares, limitadas a la situación excepcional ocasionada por la guerra. Se refieren, por consiguiente, en cierto modo, a un episodio de nuesrra época y no se puede decir en modo algullo de ellas que representen las relaciones entre los judíos creyentes en Cristo y la población mayoritaria judía.

• La comunidad de Mateo

Del *Evangelio de Mateo* se desprenden estas relaciones conflictivas: injurias verbales, fustigación en las sinagogas, entrega a los sanedrines/tribunales locales, persecución y expulsión, así como ejecuciones capitales. Es difícil establecer en cada caso qué afirmaciones se refieren a experiencias del tiempo del evangelista y cuáles remontan, en cambio, a una época anterior. Con todo, en nuestra opinión, esto es irrelevante para la elaboración del marco general.

a) *Injurias verbales* (Mt 5,11s). En el marco del sermón de la montaña, el Jesús de Mateo declara bienaventurados a sus discípulos, puesto que son «insultados» y se dice de ellos «toda clase de mal» (Mt 5,11s). El verbo «insultar» *(oneidizein)* indica una difamación directa sin participación de terceros y sin motivos específicos[8\] mientras que la frase «decir, mintiendo, toda clase de mal» indica, probablemente, acusaciones específicas, hechas públicamente y, en cierto modo, oficia1[85]· Como es obvio, no es preciso entender esto en sentido forense, es decir, en el sentido de rendir un falso testimonio ante el juez[86]· En su conjunto, estas experiencias negativas indican un proceso de *exclusión social* de los miembros del grupo creyente en Cristo dentro de la población mayoritaria judía. El hecho de que estas mismas experiencias sean recordadas en estrecha relación con el término «persecución» muestra que el factor decisivo para las injurias verbales fueron la desviación religiosa de los grupos mesiánicos. No se dice quiénes son los autores de los insultos. *En consecuencia, es dificil que se tratara de actos sinagogales oficiales.* Se trata más bien de una especie de «ostracismo social» (Hare); por tanto, de la exclusión social, en la vida diaria, de los judíos que confiesan creer en Cristo.

b) *Fustigación en las sinagogas, entrega a los sanedrines/tribunales, persecución y expulsión* (Mt 5,10-12.44; 10,17.23; 13,21; 23,34). Mateo presenta sobre todo como «persecución»[87] las experiencias negativas ocasionadas por los judíos. Los procedimientos a que se refiere con ese término

[84] Tampoco aquí debe presuponerse necesariamente la así llamada «Bendición contra los herejes» de la duodécima bendición de la Oración de las dieciocho bendicIOnes.

[85] Cf. HARE 1967, 118s.

[86] Así LOHMEYER 1958, 95. En contra, HARE 1967, 119.

[87] Mt 5,10-12.44; 10,23; 13,21; 23,34.

están relacionados claramente con los «misioneros»[88] e incluyen también su expulsión de ciudad en ciudad (Mt 10,23; 23,34) Y su fustigación en las sinagogas (Mt 10,17; 23,34). Precisamente el recuerdo de las expulsiones de ciudad en ciudad presupone, en su respectivo contexto, experiencias que tuvieron lugar en Israel. Además de la fustigación en las sinagogas, Mt 10,17 recuerda la entrega a los sanedrinesltribunales locales. También aquí está claro que se trata de experiencias que tuvieron lugar en Israel.

c) *Ejecuciones capitales* (Mt 22,6; 23,34). Es difícil de evaluar la afirmación general sobre la ejecución de los enviados de Dios (Mt 23,34.37)[89]. Se trata, sin duda, de una generalización, y, por tanto, también de una exageración, del rechazo de los profetas (cE 1 Tes 2,15). Se deduce, en particular, del hecho de que se habla aquí asimismo de «crucifixión», término con el que, probablemente, se ha querido incluir el destino de Jesús. En todo caso, es extremadamente problemático pretender deducir la experiencia histórica de la comunidad de Mateo a partir de afirmaciones tan general y sumarias.

• Comunidad joánea

El *Evangelio de Juan* recuerda tres experiencias negativas: la exclusión de los creyentes en Cristo de la sinagoga, la persecución e incluso la ejecución capital de los creyentes en Jesús.

a) *Exclusión de la sinagoga* Un 9,22; 12,42; 16,2). Juan nos recuerda tres casos de exclusión de los creyentes en Cristo. Aquí vamos a citar un solo ejemplo:

> "SUS padres decían esto por miedo a los judíos, pues los judíos se habían puesto ya de acuerdo en que, si alguno le reconocía como Cristo, quedara excluido de la sinagoga *(aposynagogos genetai)*» Un 9,22).

La formulación presupone que pudiera tener lugar «ya entonces», es decir, en tiempos de Jesús, una experiencia contemporánea a los destinatarios del Evangelio de Juan; en consecuencia, se refiere al presente[90]. Según Jn 12,42, muchos *archontes* (es decir, miembros del sanedrín) no habrían confesado su fe en Jesús «a causa de los fariseos», para no ser excluidos de la sinagoga. Por último, en Jn 16,2 se predice a los discípulos de Jesús la expulsión de las sinagogas. Estos versículos han sido aplicados o bien a la práctica de la exclusión de la sinagoga o bien a la ya citada *Birkat ha-minim.* Pero ninguna de ambas soluciones es convincente. La sepa-

88 C(HARE 1967, 99ss.

89 Sobre la tradición, extremadamente incierta, relativa a casos de ejecuciones capitales, cf. HARE 1967, 20ss.

90 Así, junto con muchos otros, también WENGST [4]1992, 52.

ración se refiere a un castigo transitorio de los miembros de la sinagoga[91]. Una referencia del versículo joáneo a la *Birkat ha-minim,* en el sentido de una «marcación a fuego de los judeocristianos como herejes, por parte de la ortodoxia farisaica que se estaba constituyendo e imponiendo»[92] es, a nuestro modo de ver, poco plausible por el hecho de que, en el caso de los textos *aposynagogos,* debe tratarse de un procedimiento expreso de exclusión. La *Birkat ha-minim* se refiere, en cambio, al contexto de la oración, especialmente por parte del que la preside, por lo que sólo puede significar un acto de autoexclusión y de renuncia a la participación en el culto. Las afirmaciones joáneas sobre la exclusión de la sinagoga y la *Birkat ha-minim* no indican, por consiguiente, el procedimiento mismo[93], prescindiendo del problema de si, en tiempos del Evangelio de Juan, la duodécima bendición tenía ya una relación evidente con los judíos creyentes en Cristo en cuanto herejes.

M. Smith y Overman han propuesto una solución capaz de conciliar las cosas. Según ella, los versículos de Juan reflejan una experiencia que fue expresada después conceprualmente en la *Birkat ha-minim*[94]. Esta solución evita el problema de la asignación de la *Birkat ha-minim* a una fecha posterior respecto a la de la composición del Evangelio de Juan. Permite pensar también en una experiencia que ha desembocado, a buen seguro, en la bendición contra los herejes, pero que no debe ser interpretada, necesariamente, a partir de ella. Eso significa que la *Birkat ha-minim* estuvo precedida, en nuestra opinión, por experiencias como las de Jn 9,22. Esta bendición, en cuanto parte de la oración cultual, no pudo haber tenido funciones disciplinares. Sin embargo, pudo cumplir su función, precisamente cuando los herejes por ella supuestos -probablemente también los judíos creyentes en Cristo- ya no estaban presentes en el culto; la *Birkat ha-minim* recibió, posteriormente, en la oración, una separación de los herejes que ya había tenido lugar. Parece que también Justino presupone que la maldición de los creyentes en Cristo en las sinagogas tuvo lugar cuando estos ya la habían abandonado.

¿De qué experiencia se habla entonces en los textos joáneos? La constatación de que la expresión griega *«aposynagogon poiein»* (excluir de la sinagoga) se encuentra sólo aquí, ya es en sí misma interesante; no aparece en otros escritos neotestamentarios ni tampoco extratestamentarios. Ahora bien, la creación de una nueva expresión hace pensar, como es obvio, en una nueva experiencia. Y puesto que es prácticamente imposible referir la expresión *aposynagogos* a una típica situación disciplinar de la sinagoga, habría que pensar también sólo por este motivo en una situación atípica, es decir, en una exclusión de la sinagoga no prevista de por sí en el marco de las posibilidades disciplinares.

91 A este respecto, sólo WENGST ^{4}1992, 53.
92 Así WENGST ^{4}1992, 58ss.
93 Así también SEGAL: «This is not the same action as the curse» (1991,34).
94 Así OVERMAN (1990,54) retomando una tesis de M. SMITH.

En este contexto es preciso aclarar qué personas eran castigadas con la exclusión de la sinagoga. En el texto que nos ocupa son los judíos que confiesan a Jesús y, a continuación, se cita también a los *archontes,* a los discípulos y a los padres del ciego de nacimiento. Puesto que el texto se basa, como es natural, en el mundo del autor y de sus destinatarios, debe pensarse en los judíos creyentes en Cristo. Y dado que se presupone que estos frecuentan el culto sinagogal, se trata, probablemente, de gente que oscila entre la sinagoga y las comunidades mesiánicas. En este caso, los textos citados corresponderían a una situación en la que se prohibía la entrada en las sinagogas y la participación en el culto sinagogal a los judíos (que creían en Jesús como el Mesías y frecuentaban la comunidad de los creyentes en Cristo). Así pues, se excluía una especie de «doble adscripción». En favor de esto se puede citar también Jn 12,42, donde se cita de modo especial a los *archontes* que creían en Jesús, pero que, como es obvio, a causa de los fariseos no «lo declaraban», para no ser expulsados de la sinagoga (también se puede citar aquí el caso de Nicodemo, que va a reunirse con Jesús de noche: Jn 3,1)95. Sorprende, sobre todo, el hecho de encontrar en este contexto los verbos *homologeo* y *arneomai,* que se refieren a una confesión pública -no forense por necesidad- o el responder o no de una cosa, de una persona o de un cargo (cf. Jn 9,22; 12,42; 1 Jn 2,23; 4,2s.15; 2 Jn 7 ó 1 Jn 2,22s; cf. Jn 13,38; 18,25.27). Aunque se pueda no estar persuadido de esta hipótesis, está claro que se trata ante todo únicamente de la exclusión de los creyentes en Cristo del culto sinagoga!. De todos modos, se puede pensar que esto trajo también consigo consecuencias sociales.

b) *Persecuciones* Gn 5,16; 15,20). En dos pasajes del Evangelio de Juan se habla de los procesos negativos contra Jesús y sus discípulos empleando el verbo «perseguir» *(diokein).* Con ello se subraya, de manera clara, su naturaleza religiosa. De Jn 5,16 se desprende, además, que el motivo de la «persecución» de Jesús es la transgresión de un mandamiento de la Torá (la santificación del sábado). En consecuencia, la persecución se refiere aquí, con toda claridad, a la desviación religiosa. En el contexto de Jn 15,20 se hace evidente que los discípulos son perseguidos a causa del (<nombre» de Jesús. Por otra parte, se les dice, abiertamente, a sus perseguidores que, quien odia a Jesús, odia también al Padre Gn 15,23). Es difícil pensar que esto vaya dirigido contra los adversarios paganos de los creyentes en Cristo. Debe de tratarse de adversarios judíos.

c) *Ejecución capital* Gn 16,2). El Jesús joáneo predice aquí a los apóstoles algo que va más allá de la exclusión de la sinagoga, a saber: la expe-

95 CE asimismo WENGST ([3]1992, 57), el cual, como es natural, no ve nada clara la cuestión de los «simpatizantes ocultos» de las comunidades cristianas en el marco de la *Birkat ha-minim.*

riencia de la supresión física. «E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto *(latreia*[96]) a Dios». La motivación «teológica» de este extraño versículo puede ser comprendida sobre el fondo del midrás *Rabbá Números* (§21)[97]. Es discutible si esto corresponde o no a una realidad histórica[98]. En efecto, si se toma en serio la justificación «teológica» de la predicción como motivación de los actores judíos, difícilmente puede tratarse de normas jurídicas de las autoridades judías[99], al menos en el período posterior al año 70[100]. Pero si aquí se alude a una justicia sumaria[101], semejantes procedimientos serían posibles, en última instancia, sólo gracias a la tolerancia de la autoridad, por lo que se trataría de acontecimientos claramente localizados[102]. En todo caso, es digno de consideración el hecho de que en Jn 16,2 se piensa más bien en una consecuencia temida por los creyentes en Cristo, aunque tampoco puede ser excluida, verdaderamente, en el plano subjetivo, por los creyentes en Cristo de aquel tiempo[103].

3.2. *Resultados e interpretaciones sociológicas*

En primer lugar, hemos de resumir, siquiera sea brevemente, los resultados de nuestros análisis de las fuentes y proporcionar, a continuación, una interpretación sociológica de los conflictos.

[96] Sobre esta traducción de *latreia,* cf. STRATHMANN 1942, 65.

[97] A este respecto, SCHNACKENBURG 41982, 139; cf. asimismo HAACKER 1975, 10; a partir del ejemplo de Pinjás, la supresión violenta de los infieles puede ser entendida en la tradición rabínica como «sacrificio de expiación»; cf. BILLERBECK '1961,11,565.

[98] HARE (1967, 41) se pregunta, justamente, si esta formulación no corresponde a la tendencia, detectable en el Nuevo Testamento, a exagerar con respecto a las eliminaciones físicas de los creyentes en Jesús. En su opinión, también en este caso se debería a la presentación de eventuales afirmaciones verbales consideradas como hechos realmente acaecidos. En esta medida, se podría comparar la afirmación de Juan que nos ocupa con las correspondientes notas de los escritos de Justino. Precisamente por esto la remisión a JUSTINO *(MartPolic.* 13,1) que aparece en SCHNACKENBURG no nos parece suficiente como posible prueba de la historicidad de estas ejecuciones capirales.

[99] Aunque así MARTYN '1979, 64ss.

[100] Así justamente WENGST 41992, 51s.

[101] Así WENGST 41992, 51s; mientras que HARE (1967, 41) supone que nos encontramos aquí ante una reflexión «of Jewish declarations that Christians *ought* to be lynched».

[102] Esto piensa WENGST (41992, 51s) apoyándose en su tesis de la ubicación de la comunidad joánea en la Traconítide y la Batanea, y en la tesis de que las autoridades serían allí los fariseos. En principio, se daría también una situación análoga en otras regiones de Palestina.

[103] Cf. STEGEMANN 1989, 110s.

3.2.1. *Relativa armonía de las relaciones cotidianas*

Sobre las relaciones cotidianas entre los judíos mesiánicos o creyentes en Cristo y el judaísmo de la tierra de Israel no sabemos casi nada. Pero esta falta de información nos hace suponer que es absolutamente imposible pensar en un conflicto generalizado y persistente entre ambos grupos. También las pocas tradiciones judías, que transmiten una impresión del conflicto, dejan ver entre líneas unas relaciones cotidianas relativamente normales. Dos textos, que probablemente se refieran a experiencias de comienzos del siglo 11 en Galilea, lo han podido demostrar. Se cuenta en el tratado *HuI* que un tal Jacob quería curar al rabí Eleazar, picado por una serpiente, en el nombre de «Jesús» (Jeshua ben Pantera, uno de los nombres rabínicos para referirse a Jesús). Pero otro rabí, Ismael, no lo permitió, a pesar de que el rabí enfermo tenía una clara confianza en el arte curativo de Jacob, creyente en Jesús[104]. Un poco más adelante, en el mismo tratado, se cuenta que el rabí Eliezer se había encontrado por la calle a un judío creyente en Jesús y le había complacido su conversación (herética)[105]. Ambos relatos muestran que estaban en vigor ciertas limitaciones en los contactos entre los judíos mesiánicos y los otros judíos, pero las relaciones no se habían interrumpido, a buen seguro, del todo. Y debemos señalar asimismo que en estos relatos intervienen rabinos muy conocidos. ¿Cómo podía presentatse la situación de la gente corriente?[106] Apoyándose en los testimonios arqueológicos procedentes de Israel, Meyers ha llegado incluso a la conclusión de que, al contrario de la impresión transmitida por el Nuevo Testamento, los judíos creyentes en Cristo y la población mayoritaria judía habrían vivido en Israel/Palestina hasta el siglo VII de manera armoniosa[107]. Aun considerando relativamente modesto el valor de los testimonios arqueológicos aducidos y aun considerando que nuestras fuentes literarias, que presuponen sobre todo unas relaciones judeo-«cristianas» ricas en tensiones, constituyen un testimonio mejor, no se puede descartar la hipótesis de que las telaciones cotidianas entre los judíos creyentes en Cristo y los judíos fueran relativamente armónicas.

3.2.2. *Controversias intrajudías*

Los conflictos que podemos reconocer en nuestros textos son, incluso desde el punto de vista ecológico, controversias intrajudías. Por consiguiente, desempeña en ellos un papel importante la normativa disciplinar

104 *Tosefta Hui,* 2, 225.
105 *Tosefia Hui,* 2, 24.
106 Sobre ambos textos, cf. también J.T. SANDERS 1993, 61ss.
107 MEYERS 1988.

de las sinagogas. Las experiencias negativas con la población mayoritaria judía son presentadas asimismo con el término «persecución» y remiten, por tanto, a una tradición de rechazo de las convicciones religiosas divergentes para la perspectiva de la experiencia subjetiva de los judíos creyentes en Cristo, Si prescindimos de las expresiones relativas a las ejecuciones capitales, expresiones difíciles de evaluar, y de los acontecimientos ligados a la guerra judeo-romana (que podrían explicar, por lo demás, también los casos de ejecuciones capitales), en las relaciones entre los judíos creyentes en Cristo y la población mayoritaria judía en Israel después del año 70 encontramos, en principio, sólo dos experiencias negativas: por una parte, la exclusión religiosa y social de los grupos mesiánicos de la población mayoritaria judía -que alcanzó su punto álgido en la exclusión de la sinagoga y dio lugar, por último, a la duodécima bendición de la Oración de las dieciocho bendiciones-, y, por otra, el castigo de los misioneros creyentes en Cristo en las sinagogas y, a veces, la expulsión de las mismas. Ambas experiencias suponen que los judíos creyentes en Cristo fueron considerados por la población mayoritaria como un grupo religioso divergente en el seno del judaísmo.

Veamos, de modo breve, cómo se presentaban en concreto estas dos expenenCIas:

a) *Exclusión.* La población mayoritaria excluye a los judíos creyentes en Cristo con injurias verbales (dirigidas, probablemente, a sus convicciones religiosas divergentes). Este procedimiento va ligado asimismo a una exclusión social (prohibición de entablar contactos). Es posible que el mejor modo de interpretar esta experiencia sea considerarla como una especie de «ostracismo social», de exclusión social, por tanto, de quien piensa de modo distinto. De todos modos, ya no es posible decir con exactitud en qué medida se practicaron tales exclusiones. Los textos rabínicos que hemos citado hacen suponer que no se trataba de una presión fuerte y extendida. El punto máximo de la exclusión religioso-social de los creyentes en Cristo fue la exclusión de la sinagoga, como se refleja en el Evangelio de Juan. El evangelista describe, sin duda, un recrudecimiento de las medidas de exclusión y «produce» ahora incluso ocultos simpatizantes de los grupos mesiánicos. Es posible que a raíz de estos hechos se agudizara también la exclusión social[108]. Con respecto a la exclusión de la sinagoga, es digno de destacar, sin duda, el hecho de que esta presupone unas acciones emprendidas por la sinagoga y, en consecuencia, introduce un aspecto oficial en el encuentro/desencuentro con los hebreos creyentes en Cristo.

[108] Aunque KI.AIJCK (1985, 198) va demasiado lejos. Habla de una «firme presión desde el exterior», de «dl'svl'lllajas económicas», de «interrupción de las relaciones sociales, de las relaciones comerciales» y de "prohibición de la profesión».

Esto vale también para la *Birkat ha-minim*, que presupone la exclusión religioso-social y también las exclusiones de la sinagoga. Esta no es ya en sí misma un instrumento disciplinar, aunque supone, de manera implícita, una fractura consumada ya entre los hebreos creyentes en Cristo y las sinagogas. Esto implica que se debe suponer que la bendición contra los herejes no pertenece ya a las medidas de exclusión, aunque refleja su resultado, es decir, la separación acaecida.

b) *Castigos de «misioneros» creyentes en Cristo.* Si bien las citadas medidas negativas de exclusión castigan, potencialmente, a todos los creyentes en Cristo que había en Israel, las entregas a los sanedrines locales y las flagelaciones en las sinagogas se dirigen sólo a los propagandistas/profetas de estos grupos. En favor de ello habla sobre todo el ser expulsados de ciudad en ciudad y el contexto de los correspondientes pasajes (discursos de misión). En el contexto de la propaganda desarrollada en Israel se explican asimismo las experiencias de flagelación en las sinagogas (<<cuarenta menos uno»)[109] y la entrega a los tribunales locales (Mt 10,17).

3.2.3. *Interpretaciones sociológicas*

a) *Sociología de las sectas*

Volviendo de nuevo a Troeltsch y basándose en él, la sociología de las sectas ha adquirido en la exégesis sociológica más reciente -sobre todo en el ámbito anglosajón- una enorme importancia. Al respecto se ha recurrido también a las modernas investigaciones sociológicas. Scroggs ha sido, ciertamente, el primero en aplicar este aspecto al cristianismo primitivo *en su eonjunto*[110]. y precisamente el conflicto del «cristianismo» primitivo con el judaísmo es entendido, en los estudios recientes, a partir de la definición de las primitivas comunidades cristianas como *«sectarían movements»*[111].

En la *distinción Iglesia-secta* de Troeltsch[112], que recoge investigaciones precedentes (de Weber, por ejemplo), la «Iglesia» y la «secta» son distinguidas como «dos tipos sociológicos». Aquí vamos a recotdar sólo algunos rasgos de esta distinción. La Iglesia es una «organización preferentemente conservadora, relativamente abierta al mundo, que ejerce el poder sobre las masas y, en consecuencia, universal por principio, es decir, que tiende a englobar todo»; las sectas, en cambio, son «grupos [relativamente] pequeños», cuyos miembros están estrechamente ligados entre sí y renuncian a «conquistar el mundo». Asumen una actitud «indi-

109 Cf., al respecto, las experiencias de Pablo en 2 Cor 11,24.
110 SCROGGS 1975, 1-23.
111 Cf., al respecto, DONALDSON 1981; cf. asimismo ESLER 1987, 46ss. Para Mateo, cf. sólo OVERMAN 1990.
112 Cf. TROEI:rSCH 1977, 36455, nota 164.

ferente» respecto al estado y a la sociedad. Troeltsch ve, además, una diferencia entre las dos formas sociales, en el plano de la sociología y del estrato, en el hecho de que las sectas se refieren a los «estratos inferiores» o a los estratos que se oponen al estado y a la sociedad, mientras que las Iglesias incluyen a todos los estratos e integran en especial a los «estratos dominantes». La iniciación en la Iglesia tiene lugar por medio del nacimiento, mientras que en la secta se entra mediante una conversión voluntaria. Los métodos de organización son también distintos. La Iglesia es una gran institución, organizada de manera jerárquica, mientras que la secta es un grupo pequeño organizado de manera ampliamente autónoma.

En la moderna concepción sociológica de la «secta», tal como ha sido propuesta por Wilson[113], entre otros, se han aportado importantes correcciones a la concepción de Troeltsch. En particular, Wilson concede una menor importancia a la oposición fundamental entre Iglesia y secta, dado que las sectas modernas no nacen, por lo general, como movimientos cismáticos o de protesta en el interior y contra las Iglesias, sino que se desarrollan fuera de ella. Así, de manera diferente a cuanto sucedía en la Europa medieval, la protesta de las sectas modernas va dirigida, no contra la Iglesia, sino contra la sociedad secular y contra el estado[114]. *Para Wilson, las sectas son, fundamentalmente, lo que se entiende en el lenguaje cotidiano con la expresión «movimientos religiosos minoritarios»*[115]. Este investigador ha desarrollado, en su tipología de las sectas, el carácter de tensión de los *«sectarian movements»* respecto al mundo en el sentido de una respuesta al mismo *(«response to the world»)*[116] y ha distinguido siete tipos de sectas.

Para Johnson, las Iglesias, en cuanto grupos religiosos, se caracterizan por la aceptación de su ambiente social, mientras que las sectas rechazan el ambiente social en el que se encuentran[117].

• ¿Tiene una relevancia clarificadora la sociología de las sectas?

En su distinción, Troeltsch pensaba en las diferencias existentes entre la Iglesia del *alto medievo* y las sectas. Este modelo histórico sólo puede ser aplicado al conjunto de los problemas que aquí tratamos introduciendo en él importantes correcciones. Por lo demás, se trata, potencialmente, sólo de las relaciones entre los judíos creyentes en Cristo y la población mayoritaria en Israel. Al respecto, el judaísmo que se va reformando después del año 70 debería ser comprendido en analogía con la gran Iglesia o la Iglesia de estado. Ahora bien, a pesar de la tendencia integradora y la preponderancia de los grupos fariseos, el judaísmo posterior al año 70 no fue una entidad comparable a una gran Iglesia o una Iglesia de estado. En los conflictos intrajudíos que tuvieron lugar después del año 70, que son los con-

[113] WILSON 1982; 1973.
[114] WILSON 1982, 91 s. Hay que señalar, como es natural, que TROELTSCH ha sistematizado, por su parte, la hostilidad de las sectas con respecto al mundo.
[115] WILSON 1973, 17.31.
[116] Cf., al respecto, WILSON 1973. 18-26.
[117] B. JOHNSON 1963.

flictos de que aquí nos ocupamos, desempeña, a buen seguro, un papel decisivo la tendencia del judaísmo mayoritario a la reunificación, en cuyo transcurso, por un lado, se supera el «fraccionamiento» en acto del judaísmo y, por otro, son excluidos los grupos que no aceptan el nuevo consenso. Desde este punto de vista, los creyentes en Cristo quedan confinados en su organización institucional en el transcurso de este proceso. Los conflictos que hemos analizado (exclusión verbal y social, exclusión de la sinagoga, castigo en la sinagoga) podrían ser interpretados, por consiguiente, como momentos que impulsaron a la constitución de las «sectas» creyentes en Cristo. Ahora bien, la sociología de las sectas, más bien estática, de Troeltsch no sirve demasiado para comprender este proceso dinámico. En particular, no se puede aplicar el argumento correspondiente a la sociología del estrato. La definición de las sectas que nos proporciona Johnson es, en definitiva, todavía menos aplicable que la de Troeltsch, puesto que de los conflictos intrajudíos que podemos señalar no se desprende un rechazo del ambiente social (en este caso del ambiente judío en Israel) por parte de los judíos creyentes en Cristo. Según la definición de Wilson, todo movimiento religioso minoritario es, en definitiva, una secta. Sus observaciones sobre la formación de las sectas modernas proyectan poca luz sobre las relaciones intrajudías de que aquí nos ocupamos. En resumidas cuentas, pensamos que la sociología de las sectas sirve poco para comprender las relaciones judeo-«cristianas» posteriores al año 70. Esta dice sólo, prácticamente, que los grupos mesiánicos en tierra de Israel deben ser entendidos como movimientos religiosos minoritarios. Y precisamente el corazón de los conflictos intrajudíos, que aquí hemos analizado y a los que nos hemos referido con el término *exclusión,* puede ser captado mejor, desde el punto de vista sociológico, con las teorías de la desviación que con la sociología de las sectas.

b) *Teorías de la desviación (Devianztheorien)*

Las teorías de la desviación han sido aplicadas, con éxito, a la comprensión del conflicto judeo-«cristiano» especialmente por Saldarini, Malina y Neyrey, así como por Sanders[118]. Todos ellos se remiten, entre otros, a autores como Becker, Erikson y Ben-Yehuda[119], los cuales, siguiendo las huellas del análisis de la sociedad de Durkheim, han profundizado en las relaciones con la sociedad en su conjunto, así como en la función que ejercen en ellas ciertos sujetos no conformistas, «originales» o, de todos modos, divergentes *(Abweichier).* En Sanders[120] encontramos una descripción deta-

118 SALDARINI 1991,3855; MALINA-NEYREY 1991, 97-122; J.T. SANDERS 1993, 12955.

119 H. BECKER 1963; ERIKSON 1966; BEN-YEHUDA 1985. Bibliografía ulterior en SALDARINI 1991,445, por ejemplo.

120 J.T. SANDERS 1993, 130ss.

llada de las diferentes teorías sociológicas. Aquí vamos a limitarnos a recoger, de manera breve, algunos aspectos importantes presentados por él.

¿Qué es la desviación? Toda sociedad posee normas y estructuras administrativas que son más o menos respetadas, en una extensa gama de gradaciones, o incluso ignoradas o transgredidas. Los confines de una sociedad están definidos por el comportamiento conforme con la norma y por el comportamiento divergente *(Abweichende).*

Una de las ideas fundamentales de Becker es que la desviación la produce la misma sociedad: «Los grupos sociales engendran desviación *(deviance)* al establecer reglas cuya violación constituye desviación, aplicando estas reglas a determinadas personas y etiquetarlas como "fuera de la norma"»[121]. La designación de ciertas personas como «fuera de la norma» o divergentes *(Abweichler)* no se puede explicar, por tanto, con una definición estática de los contenidos y de los aspectos del comportamiento divergente. Este último es la sociedad mayoritaria la que lo define. Becker analiza un «curso de desviación» *(Devianzkarriere).* En el inicio aparece un acto divergente, que puede ir seguido por un etiquetado de la persona como «fuera de la norma» y, después, por un aislamiento obrado por la sociedad convencional, que induce así a que los divergentes se organicen en verdaderos grupos divergentes. La formación de los grupos divergentes forma parte del proceso de «neutralización» de la exclusión. En efecto, los miembros del grupo divergente tienen en común su desviación, comparten un mismo destino, se encuentran, por consiguiente, en cierto modo, en la misma barca. De esta guisa, se va formando y ahondando cada vez más una subcultura divergente. El desarrollo de los grupos divergentes sirve, en última instancia, para el refuerzo de la identidad divergente. En el proceso dinámico del «curso de desviación» también se puede aplicar la etiqueta de divergente, en dirección opuesta tanto, a la sociedad mayoritaria como a los que provocan o imponen el público reconocimiento de los divergentes como tales. Becker considera que los motivos por los que ciertas personas o instituciones imponen, abiertamente, la etiqueta de divergentes a otras personas o instituciones no hay que buscarlos en particular en la voluntad de mantener estables ciertos valores. La desviación se instaura más bien a través de un proceso de interacción entre personas, proceso en el que algunas de ellas elaboran determinadas reglas, que presentan a los otros como divergentes, para la consecución de sus intereses, y otras -precisamente las divergentes- las violan, también para la consecución de sus intereses. Estas reglas, que dan su concreción a ciertos valores, son establecidas en «situaciones problemáticas», cuando determinados sectores son considerados como «críticos» y requieren una intervención[122].

En su teoría, Erikson subraya, con más vigor que Becker, que lo que tiene una importancia decisiva no son los motivos de quienes establecen determinadas reglas contra los divergentes, sino ciertas situaciones específicas de crisis. En su concepción, la desviación constituye un elemento permanente de las sociedades, que 110 está regulada, sin embargo, por procedimientos específicos. El interés por

[121] 11. BECKER 1963, *8s.*
[122] 11. BECKER 1963, 131.

el control de la desviación se constituye en virtud de factores (tanto internos como externos) que requieren el cambio de una sociedad. La aplicación de las normas de la sociedad mayoritaria contra los divergentes se ve favorecida, en consecuencia, especialmente por las crisis sociales. Por eso, el control de la desviación constituye una especie de preservación o de delimitación de los confines en situaciones de crisis. Mediante la exclusión de los otros y una intensificación de sus confines, asegura de nuevo una determinada sociedad su propia identidad.

Ben-Yehuda ha profundizado en esta reflexión. Y ha mostrado que la desviación está ligada íntimamente a la identidad de una sociedad. Muestra el modo en que una determinada sociedad traza sus propios límites y remite a estructuras y valores fundamentales de su sistema social y simbólico[123]. Como es natural, es preciso señalar que las posiciones divergentes aparecen, ciertamente, como tales fuera de una sociedad, pero constituyen, desde el punto de vista sociológico e histórico, una parte del todo[124].

Las teorías de la desviación, que hemos esbozado brevemente, son, a nuestro modo de ver, muy útiles para comprender el proceso de *exclusión* de *los* grupos mesiánicos en la sociedad mayoritaria judía. Aquí no podemos bajar a detalles[125], por 10 que nos limitaremos a presentar un marco general.

A este respecto, es preciso, ante todo y sobre todo, partir del hecho de que la crisis de la sociedad judía en la tierra de Israel, tras la destrucción del templo, puede ser comprendida, ciertamente, como una situación que dio lugar a discusiones y desencuentros sobre comportamientos aceptados y divergentes, sobre la demarcación de las líneas limítrofes de la identidad judía y de una vida judía conforme con ella. La multiplicidad de grupos divergentes, posible hasta entonces, fue aplastada por una coalición dominada por grupos moderados-fariseos, cuyas convicciones se convirtieron en el núcleo de cristalización de un profundo proceso de integración. La escuela de Yabne diseñó sus contornos. La coexistencia de las distintas escuelas farisaicas, con sus diferencias doctrinales, en ocasiones notables (Hillel y Shammai), todavía posible antes de la guerra, también fue sometida a limitaciones más rígidas[126]. Eso significa que la necesidad de la nueva definición del judaísmo trajo consigo una clara delimitación de *los* confines, tanto más por el hecho de que con el final de la guerra judea-romana no desapareció la presión sobre el judaísmo, como demuestran las posteriores revueltas (en tiempos de Trajano y, por último, con Bar-Kochba)127. Sobre este fondo hemos de comprender también la exclusión de los grupos mesiánicos. En particular, el profundo proceso de integración debía ejercer una acción excluyente

123 BEN-YEHUDA 1985, 19s.
124 SALDARlNI 1991,47.
125 SALDARlNl (1991, *48ss)* ha aplicado las teorías de la desviación a la comunidad de Mateo de un modo extremadamente detallado.
126 URBACH 21979 (= 1987), 1, 594s.
m J.T. SANDERS 1993, 140.

con respecto a los judíos creyentes en Cristo, que habían llegado a concepciones divergentes sobre símbolos y valores centrales del judaísmo. Estos grupos perseguían, claramente, un contacto programático con los no judíos, contacto que iba mucho más allá de las relaciones normales, rebasando así el límite de la identidad judía, que tenía precisamente una enorme importancia para el judaísmo después del año 70[128]. Para los jefes del judaísmo posterior al año 70, se trataba aquí no sólo de la identidad religiosa de Israel, sino también de su integridad social. Por eso debemos estar de acuerdo con Sanders cuando afirma que la exclusión y el castigo de los judíos creyentes en Cristo no se debía, ante todo y sobre todo, a sus enseñanzas divergentes o a sus convicciones específicamente cristológicas, sino al hecho de que graves acontecimientos impulsaron a los representantes de la identidad del judaísmo mayoritario a preservar los confines de la identidad judía, mientras que los judíos creyentes en Cristo la infringían de un modo o de otro[129].

El proceso dinámico de la exclusión de los judíos creyentes en Cristo como grupo divergente se desprende asimismo de los textos. La aplicación de los «cuarenta (golpes) menos uno» ha de ser entendida como castigo de los divergentes. Las injurias verbales son ejemplos de etiquetado público de un grupo divergente.

A esto aluden también otras etiquetas. Vamos a limitarnos a recordar algunas. Jesús expulsa a los espíritus malos gracias a Beelzebul (Mt 12,24); Y se le considera además como «endemoniado» (Jn 8,48.52). Se le presenta como «galileo» (Mt 26,69) o «nazoreo» (Mt 2,23; 26,71; Jn 18,5-7; 19,19) o «samaritano» (Jn 8,48).

Este proceso de etiquetado encuentra su sedimentación definitiva en la *Birkat ha-minim*, especialmente en su forma relativamente tardía (maldición de los *nozrim*). Las prohibiciones de entablar contactos reflejan un aislamiento social más o menos rígido, que encuentra su rasgo más característico en la exclusión de la sinagoga. A la par con las experiencias de exclusión avanza la formación de grupos propios por parte de los judíos creyentes en Cristo, grupos mediante los cuales se neutraliza la exclusión. Se puede reconocer también el contraetiquetado, por ejemplo, en los lugares donde se llama «hipócritas» a los «fariseos y escribas» (Mt 15,7; 23,15) o donde se habla de una "justicia» mayor que la "de los fariseos y los escribas» (Mt 5,20). ¿Es casualidad que en estos textos sean etiquetados precisamente aquellos grupos que desempeñaban un papel directivo en el judaísmo que se estaba reformando? Tampoco nos parece casual el hecho

[128] «Los hombres que estaban detrás de la Misná-Tosefta enconrraban dificultades en el proceso de construcción de una identidad israelítico-étnica destinada a distinguir a los israelitas de los paganos, que poblaban también la tierra de Israel» (PORTüN 1988).

[129] J.T. SANDERS 1993, 141.

de que ya el Evangelio de Mateo deje aparecer los rasgos de una «desviación secundaria»[130]. En la comunidad de Mateo fue aceptada, al final, la condición divergente y se convirtió en parte de una nueva identidad integral, en la que, por ejemplo, Israel no es más que un pueblo entre los otros, mientras que el nuevo pueblo de Dios se compone de judíos y paganos. Ahora se abre el camino para la superación de los confines de Israel con los pueblos/paganos *(ethne)* que deben ser hechos «discípulos», bautizados y enseñados en la doctrina de Jesús (cf. Mt 28, 16ss). También el Evangelio de Juan refleja esta nueva identidad en respuesta a la exclusión y a su aceptación. El elemento fundamental a este respecto es una elevada pretensión de exclusividad de la revelación de Cristo (cf. sólo Jn 14,6). Es interesante el modo en que el Evangelio de Juan subraya su procedencia del judaísmo On 4,22), al mismo tiempo que sataniza a los judíos On 8,44) y expresa la conciencia de ser una entidad que trasciende el judaísmo. Es sorprendente que se remita, a este respecto, al cisma clásico judea-samaritano: vendrá un tiempo en que el cisma entre samaritanos y judíos quedará superado, un tiempo en el que los verdaderos adoradores de Dios adorarán al Padre en espíritu y en verdad (cf. Jn 4,21ss). Los aspectos del Evangelio de Mateo y de Juan que constituyen objeciones críticas contra la procedencia judía de los creyentes en Cristo se explican precisamente mejor tomando como base la situación de la «desviación secundaria». Así, por ejemplo, la tensión entre los textos del Evangelio de Mateo en los que se expresa una clara limitación de la proclamación a Israel (por ejemplo: Mt 10,5s; 15,24), o las afirmaciones de apertura, en las que se toma en consideración a los paganos (ya Mt 2,lss; 10,18; 12,18.21; 21,43; 24,14; 28,19), deberían ser explicados a partir de la nueva identidad de la comunidad de Mateo.

[130] Así, de manera convincente, SALDARINI 1991, 60.

TERCERA PARTE
Historia social de las comunidades cristianas en las ciudades del Imperio romano

En esta tercera parte trataremos de la historia de las comunidades de los creyentes en Cristo en diferentes ciudades situadas fuera del territorio de Israel. Estos grupos han de ser distinguidos de los seguidores de Jesús en la tierra de Israel, no sólo por motivos geográficos, sino sobre todo por motivos sociológicos. Advertimos la diferencia también en el ámbito terminológico. Hablamos aquí, en efecto, de comunidades o asociaciones de *creyentes en Cristo*, mientras que, a propósito de los grupos locales del séquito de Jesús en la tierra de Israel, hemos hablado de comunidades o asociaciones *mesiánicas*. De todos modos, esta distinción terminológica sólo tiene un fundamento pragmático. De hecho, el término neotestamentario más importante para designar las comunidades de creyentes en Cristo -la palabra griega *ekklesia*- puede ser aplicado tanto a las comunidades mesiánicas de Israel, como a las comunidades creyentes en Cristo de las ciudades paganas.

1. *Diferencias sociológicas entre las comunidades creyentes en Cristo y los seguidores de Jesús*

Con respecto a la diferencia entre las comunidades creyentes en Cristo y los seguidores de Jesús en la tierra de Israel, podemos señalar cuatro rasgos sociológicos fundamentales:

1) Las comunidades creyentes en Cristo se componen constitutivamente de judíos y no judíos; más aún, con el paso del tiempo -a veces ya en la época paulina- se vuelven preponderantes en ellas los miembros procedentes del paganismo.

2) En estas comunidades los judíos y los no judíos establecen de manera programática unas relaciones sociales *ilimitadas*, aunque, como es natural, a veces discutidas.

3) Las comunidades creyentes en Cristo existen como grupos minoritarios en el contexto de la *sociedad mayoritaria pagana* de las ciudades en que Viven.

4) Las comunidades creyentes en Cristo existen también *junto a* y *ademds* de las sinagogas de la diáspora, es decir, junto a y además de los representantes del judaísmo de fuera de la tierra de Israel. La transformación del séquito judío de Jesús de la tierra de Israel en las ciudades paganas del Imperio romano fue, por tanto, desde el punto de vista sociológico, también una transacción más allá de los confines del judaísmo. Con otras palabras, a diferencia del séquito de Jesús en tierra de Israel, las comunidades creyentes en Cristo en las ciudades paganas del Imperio romano no pertenecían ya, desde el punto de vista sociológico, al judaísmo (de la diáspora). Por otra parte, estas no se comprendían tampoco a sí mismas como parte del paganismo.

2. *La autonomía de las comunidades creyentes en Cristo*

En general, se trataba de grupos que se distinguían de las otras comunidades de su ambiente *social* en virtud de unas tradiciones e intereses comunes o a su sentimiento de pertenecer a una misma adscripción, a una cierta institucionalización de sus asambleas y a la estructuración de las relaciones sociales de sus miembros. Según la autoconciencia de estos grupos, tal como aparece reflejada en el Nuevo Testamento, la variedad de las comunidades se reduce sobre todo a encontrarse frente al judaísmo, por una parte, y frente a la población pagana mayoritaria, por otra. La identidad de un colectivo, como delimitación de algo que es diferente, se expresa hacia el exterior, de una manera espontánea, mediante «contraposiciones terminológicas asimétricas»[1], reconocibles, por ejemplo, en los términos contrapuestos: «Israel-pueblos (paganos)>> o «griegos-bárbaros». El elemento peculiar de la autoconciencia de las comunidades creyentes en Cristo se manifiesta en el creciente desarrollo de la idea de ser algo nuevo, de ser un tercer miembro en la confrontación de los judíos con los griegos (paganos) y en la conservación, al mismo tiempo, de una proximidad específica al judaísmo. Esta «doble» autoconciencia encontró su sedimentación, en el siglo 11, en la concepción de la Iglesia como *tertium genus* y *verus Israel,* aunque los signos precursores de esta concepción se encuentran ya en el Nuevo Testamento. Así, de 1 Cor 10,32 se desprende claramente que el apóstol Pablo ve en la *ekklesia*[2] una tercera entidad empírica junto a los judíos y a los griegos (cf. también 2 Cor 11,24-29). De todos

1 ef., a este respecto, KOSELLEK 1979, 211-259.
2 Sobre este término, cf. más adelante, pp. 355ss.

modos, también para autoconciencia de los creyentes en Cristo no judíos e incircuncisos recurre Pablo, al mismo tiempo, a la tradición religiosa de Israel, refiriéndose a ellos como «amados por Dios» y «santos por vocación» (Rom 1,7) y también como «estirpe de Abraham» (Rom 4,11-14.16). Con todo, es preciso señalar que los distingue del judaísmo empírico, de «Israel» o de «Israel según la carne» (1 Cor 10,18)[3]. Pablo no habla, por consiguiente, de la *ekklesia [procedente) de los gentiles* como de «Israel» o incluso como de «Israel verdadero o espiritual»[4]. No la ve como parte del judaísmo, como movimiento o secta judía por tanto[5], sino como una comunidad escatológica aurónoma, llamada de los gentiles[6]. Por esa razón puede expresar también la peculiaridad del grupo de los creyentes en Cristo como supresión de las diferencias étnico-religiosas entre paganos y judíos (Rom 3,22; 10,12; Gal 3,28)[7]. Y si Pablo puede hablar de la *«ekklesia* de los gentiles/de los paganos» (Rom 16,4), *eso* mismo muestra a las claras que tiene en su mente las comunidades urbanas de los creyentes en Cristo precisamente en virtud del origen religioso-étnico de sus miembros, y que las distingue también, por ejemplo, de las «comunidades *de Dios (o en Cristo) en Judea»* (Gal 1,22; 1 Tes 2,14), las cuales representan, como «resto» o «selección», la reunión escatológica del pueblo de Dios, pero que están unidas con los «restantes» en la redención de «todo Israel» y de «todos los gentiles» (Rom 8-11)[8]. Parece ser que, al principio, los miembros no judíos fueron reclutados, sobre todo, entre el grupo de los «temerosos de Dios»; por tanto, entre los simpatizantes del judaísmo que no se habían convertido, ciertamente, de manera oficial, aunque mantenían una relación más o menos estrecha con las sinagogas[9]. En todo caso, esa es la

[3] Aunque esta distinción no está expresada prácticamente en el uso del término *ekklesia* (en vez de sinagoga) cuando se refiere a las comunidades creyentes en Cristo. Así, justamente, BERGER 1976, 184ss. Sinagoga referida a la asamblea de los creyentes en Cristo: Sant 2,2.

[4] La expresión paulina «Israel de Dios» (Gal 6,16) podría referirse al mismo Israel o a la comunidad de Dios en Judea, es decir, a la comunidad primitiva; cf. E. STEGEMANN 1994, 62; cf. 1 Pe 2,9, donde se aplica a las comunidades títulos honoríficos de Israel; de manera análoga Heb 3,1; 8,7ss.

[5] THEISSEN (1988, 182) considera las comunidades paulinas como «fase de una formación sectaria típica». Así también WATSON, que considera, además, la formación de las comunidades paulinas como una separación voluntaria del judaísmo (1986, 19.45.68); cf. SEGAL 1990, 271; de modo diferente MEEKS 1985, 106; cf. también la nota siguiente.

[6] Cf. HULTGREN 1991, 92.

[7] Por lo que respecta a la relación con Dios, en la comunidad de los que creen en Cristo o están en Cristo, también queda suprimida, según la Carta a los Efesios (2,11 ss), la distinción entre paganos *(ethne)* e Israel, entre incircuncisos y circuncisos. El «muro de separación que estaba levantado» entre judíos y paganos ha sido derribado.

[8] Cf., al respecto, E. STEGEMANN 1994, 60ss.

[9] A este respecto, cf. más adelante, pp. 347s.

impresión que se desprende de la lectura de los Hechos de los Apóstoles. Según la descripción que allí aparece, surgen al margen de la sinagoga comunidades creyentes en Cristo constituidas, esencialmente, por estos «temerosos de Dios» o, de manera preponderante, por personas procedentes del paganismo. La salida del predicador «cristiano» (o de sus adeptos) de las sinagogas para ir a los paganos fue el primer paso hacia el establecimiento de la *ekklesia*[10]. A la autonomía de los grupos creyentes en Cristo alude asimismo la designación de *christianoi*[11], que, en un primer momento, les fue atribuida, probablemente, desde el exterior, y que los presenta como «los del partido de Cristo»[12].

Aquí no presuponemos, por consiguiente, en principio, la existencia de comunidades creyentes en Cristo autónomas, que se distinguían también de las sinagogas de la diáspora[13]. A la conciencia de la propia identidad correspondía también la experiencia social de los creyentes en Cristo.

3. *La formación de las comunidades creyentes en Cristo*

La historia de la formación de estas comunidades está envuelta, en gran parte, en el misterio. Con todo, es posible encontrar sus rasgos fundamentales en los Hechos de los Apóstoles y en algunas notas de Pablo. Según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, en un determinado momento (en los años 30 d.C.) surgieron conflictos en Jerusalén entre los judíos creyentes en el Mesías y el resto de la población judía o sus autoridades (Hch 6-8). En el curso de estos conflictos fueron expulsados de

10 Cf. sobre todo Hch 13,44-48; 18,5-7; *19,8s;* 28,23-28. En las mismas sinagogas, en las que Pablo se detiene a veces sólo pocos días, no hay nada que pueda hacer pensar en una comunidad de creyentes en Cristo. Por lo demás, Lucas no habla del comportamiento o de las situaciones de los ya convertidos en las sinagogas. El acto de la salida no fue, por consiguiente, un acto de separación mediante exclusión del grupo de los creyentes en Cristo, que deja espontáneamente las sinagogas, ni una autoexclusión de la *ekklesia* ya existente en el interior de las sinagogas. Sólo después de la salida del predicador y de sus pocos seguidores tenemos la fundación de la comunidad creyente en Cristo entre los paganos. Este proceso está descrito con gran claridad en Hch *19,8s*.

11 Hch 11,26; 26,28; 1 Pe 4,16; IGNACIO, *Eph.* 11, 2; ID., *Magn.* 4 et passim; fuera del cristianismo, por vez primera en PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96 *(christianr)* y TACITa, *Ann.* 15,44 *(chrestiani).*

12 Cf., al respecto, sólo SCHNEIDER 21992, 1145-1147.

13 De modo semejante, hemos de considerar que los márgenes estaban todavía poco claros, es decir, que los límites entre las comunidades judías y las comunidades creyentes en Cristo no estaban aún definidas de manera definitiva. A esta falta de claridad contribuían, a buen seguro, sobre todo, algunos judíos creyentes en Cristo, así como, de manera particular, el paso de los "temerosos de Dios» desde las sinagogas a las comunidades creyentes en Cristo. Sobre este problema, cf. WIIITE 1991, 21 1-247.

Jerusalén (Hch 8,1-3) algunos miembros de la comunidad primitiva y conquistaron, en Samaría y en Judea, nuevos adeptos para la fe mesiánica. Algunos de los dispersados llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía de Siria, aunque en un primer momento predicaron sólo a los judíos. Por último, en Antioquía de Siria, conquistaron también a «griegos» para la fe en el Señor Jesucristo (Hch 11,*19s).* Pero antes cuentan los Hechos de los Apóstoles la conversión ejemplar de un hombre no judío, el centurión romano Camelia, que fue bautizado por Pedro, junto con toda su casa, en Cesarea Marítima (Hch 10,11-18). Es probable que el desarrollo histórico haya sido un tanto diferente. Los conflictos que tuvieron lugar en Jerusalén estaban relacionados sobre todo con los judíos que habían vuelto de la diáspora y habían entrado a formar parte de la comunidad mesiánica de Jerusalén. Estos fueron los que recibieron el nombre de «helenistas». Su grupo estaba presidido, ciertamente, por el colegio de los siete, del que ya hemos hablado[14]. De él procedía asimismo el carismático Felipe, que ha sido relacionado también con la misión fuera de Jerusalén y, por último, también con la misión entre los no judíos (Hch 8,4-13.26-40). Pero, si prescindimos de ciertas personalidades singulares, es prácticamente seguro, en el plano histórico, que fue en Antioquía donde se formó, por vez primera, una comunidad de la que también formaban parte «griegos», es decir, gente no judía (Hch 11,19s). También en Damasco debieron de desarrollarse hechos semejantes. En efecto, hay buenas razones para considerar que fue precisamente allí -y no en Jerusalén, como se dice en los Hechos de los Apóstoles- donde Pablo «persiguió» a la comunidad creyente en Cristo, compuesta por judíos *y* paganos. Fue también en Damasco donde recibió su vocación de apóstol de los gentiles (Gal 1). El desarrollo iniciado en Antioquía en los años 30 prosiguió después, sin interrupción, con la fundación de otras comunidades fuera de la tierra de Israel (en Siria, Asia Menor y Grecia, hasta Roma). Conocemos sobre todo al apóstol Pablo como fundador de una gran variedad de comunidades, en las que, más tarde, acabaron prevaleciendo los cristianos procedentes del paganismo, o incluso fueron sus únicos miembros (cf. sólo 1 Tes 1,9s).

La transformación del séquito de Jesús en el ámbito del judaísmo de la diáspora, y sobre todo de fuera del judaísmo, depende, por tanto, claramente, de la irradiación de la comunidad primitiva de Jerusalén hasta Antioquía de Siria, cosa plenamente comprensible por lo demás, dados los intensos intercambios existentes entre Jerusalén y el judaísmo de la diáspora de Antioquía, y dado también que esta última ciudad no sólo era significativa en sí misma, sino que constituía incluso, en virtud de su posición geográfica, una especie de encrucijada de todos los viajes que empezaban o acababan en Jerusalén.

[14] Cf. más arriba, pp. 301ss.

4. El problema de la comunidad social de judíos y no judíos

La transformación del séquito judío de Jesús en la tierra de Israel en el ámbito del judaísmo de la diáspora y, sobre todo, de los no judíos, iniciada ya en Jerusalén, planteó de todos modos, en la época paulina, un problema. Este problema, expresado en términos teológicos, es el de si los paganos creyentes en Cristo deben entrar o no en el judaísmo para poder participar en la salvación mesiánica de Israel que les ha sido anunciada. La comunidad primitiva de Jerusalén admitió, en el concilio de los apóstoles que lleva su nombre (Hch 15; Gal 2), que los paganos no debían observar ya algunos rasgos fundamentales de la identidad judía (como la pertenencia al pueblo de la alianza, Israel, de la que se sigue la circuncisión y la observancia de la Torá) como condición para participar en la salvación futura y en la comunidad de mesa. En el origen de esta problemática estaba la comunidad social programática de mesa (comensalidad) de judíos y no judíos, practicada probablemente por vez primera en Antioquía. El problema se había vuelto urgente también, y sobre todo, por el hecho de que el desbordamiento *(Transzendierung)* del séquito judío de Jesús (en la tierra de Israel) en la esfera del judaísmo de la diáspora y de los no judíos tenía repercusiones sobre la primitiva comunidad de Jerusalén o sobre las comunidades de la Judea. En efecto, parece que la comunión social de judíos y no judíos en Antioquía había producido turbación en los judíos no creyentes en Cristo y originó las correspondientes acciones en la misma comunidad primitiva de Jerusalén[15]. Esto es lo que hace pensar la intervención -decidida por temor a retorsiones negativas- de los jerosolimitanos contra la comunidad de mesa de judíos creyentes en Cristo y paganos en Antioquía (Ga12,11-14); intervención contra la que reaccionaron, después, de manera programática, precisamente los «jerosolimitanos» Pedro y Bernabé; así como las «persecuciones» desarrolladas en Judea, y supuestas en 1 Tes 2,14-16 durante el período anterior al año 50 d.C.

5. Desarrollo posterior al año 70 d. C.

Parece, pues, que el problema de la comunión social de judíos y no judíos en las comunidades creyentes en Cristo fue perdiendo importancia; entre otras razones, a causa de la composición étnico-religiosa de las comunidades creyentes en Cristo de finales del siglo 1, cuando la presencia de los judíos constituía ya la excepción. Parece que su situación cambió, desde muchos puntos de vista, después de la catástrofe del pueblo judío en

[15] Cf., más adelante, p. 3645.

la guerra judea-romana. Este acontecimiento marcó, de manera permanente y especial, la relación de las comunidades creyentes en Cristo, tanto con el judaísmo de la diáspora como con el paganismo y sus órganos directivos. La situación de los creyentes en Cristo se volvió, durante este período, más precaria respecto a la de la cristiandad paulina del período prebélico, entre otras razones en virtud de algunas medidas políticas adoptadas sobre todo bajo el emperador Domiciano. En el desarrollo de las comunidades creyentes en Cristo en las ciudades del Imperio romano se puede reconocer, por consiguiente, una vez más, una cierta cesura. A este respecto, el año 70 d.C. constituye, por así decirlo, una fecha simbólica.

Dado que las comunidades creyentes en Cristo estuvieron siempre en relación con las sinagogas de la diáspora, debemos echar, al menos, una mirada al judaísmo de la diáspora[16].

6. *Breve consideración sobre el judaísmo de la diáspora*

Según Hch 15,21, «desde tiempos antiguos Moisés tiene en cada ciudad sus predicadores cuando se lee cada sábado en las sinagogas». En realidad, las inscripciones y los papiros demuestran la existencia de sinagogas en la diáspora desde la segunda mitad del siglo III a.c., y ya a partir del siglo VI d.C. existía, probablemente, un judaísmo de la diáspora[17]. El término «diáspora» designa a los judíos que viven fuera de la tierra de Israel. Se usaba ya en tiempos antiguos (1 Mac 1,27; cf. también Jn 7,35) y significa, propiamente, «dispersión». En la época neotestamentaria y dentro del Imperio romano, había comunidades judías en Siria, Asia Menor, Grecia, Creta y Chipre, en Egipto y en la Cirenaica y, por último, también en Italia. Las más importantes se encontraban en Antioquía de Siria, en Alejandría y en Roma.

6.1. Estimación numérica y situación social

Las estimaciones correspondientes a la incidencia porcentual del judaísmo de la diáspora en el conjunto de la población son problemáticas; se habla, por lo general, del 10-15%, es decir, de unos 5-6 millones[18]. Filón estima que, sólo en Egipto, había un millón de judíos[19], pero se trata segu-

[16] Breves informaciones en LANG 1991. Más información en: SCHÜRER-VERMES-MILLAR 1986, 1-176; TCHERIKOVER 1961; HENGEL 1976; SMALLWOOD 1976; KRAABEL 1979; MEEKS 1993, 74ss; por lo que toca al Asia Menor, TREBILCO 1991.

[17] Para la bibliografía, cf. aquí la nota 22 del capítulo sexto (p. 198). Cf. asimismo SCHRAGE 1964; FRANKEMÖLLE 1992; SAFRAI 1976, 908-944.

[18] Cf. sólo LANG 1991, 420; MEEKS 1993, 74.

[19] FILÓN, *Flacc.* 43.

ramente de una cifra inflada[20]. A este respecto, Tcherikover señala que, de los aproximadamente 1.300 papiros descubiertos en el así llamado archivo de Zenón en Filadelfia, sólo el 1% se refiere a judíos o al judaísmo[21]. Por eso es, a buen seguro, más realista la cifra correspondiente a la provincia de Asia, donde la estimación numérica de las comunidades judías habría oscilado, según los cálculos de Smallwood, en torno a los 50.000 adultos varones[22]. La posición social de la inmensa mayoría del judaísmo de la diáspora es, con toda seguridad, la típica del antiguo estrato inferior[23]. Lo demuestran, por ejemplo, los importantes testimonios relativos a las más variadas profesiones artesanales, ofrecidas por textos literarios e inscripciones, además de los papiros[24]. Entre los judíos que habitaban en las ciudades paganas había también, como es natural, comerciantes, y entre ellos propietarios de naves, aunque, ciertamente, en un número muy reducido. Entre los miembros de las sinagogas de la diáspora había también, qué duda cabe, personas ricas. Pero ningún judío formaba parte de la nobleza senatorial. Flavio Josefa presupone la pertenencia de judíos al *ardo equester* sólo en la tierra de Israel[25]. Había también algunos ciudadanos romanos en el judaísmo de la diáspora[26], pero antes del siglo III d.C., en Asia Menor por ejemplo, no había ningún judío que formara parte de los consejos decurionales urbanos[27]. Eso depende también, ciertamente, del hecho de que el ascenso de los individuos a la elite política *(ordines)* traía consigo, fuera de la tierra de Israel, el abandono del judaísmo. En consecuencia, por regla general, ni en las elites imperiales ni en las elites urbanas de las provincias aparecen judíos (Egipto era probablemente una excepción). A la pertenencia al estrato inferior de la inmensa mayoría del judaísmo de la diáspora corresponden, por lo demás, los testimonios de la antigua elite literaria, la cual presenta las sinagogas y los judíos como pobres, a veces incluso como mendigos[28]. Los pocos miembros ricos de las sinagogas, así como los que gozaban de la ciudadanía romana, debían ejercer, probablemente, un cierto influjo sobre los estratos directivos locales. También los así llamados «temerosos de Dios» desempeñaban en este contexto un papel importante en favor de las sinagogas de la diáspora, así como en favor de las relaciones entre las comunidades judías y las de los creyentes en Cristo.

20 SMALLWOOD 1976,222.
21 TCHERIKOVER 1961, 293.
22 SMALLWOOD 1976, 125s.
23 VITTINGHOFF 1990, 263; APPLEBAUM 1976, 701-727; cf. asimismo MEEKS 1993, 86s.
24 MEEK5 1993, 86.
25 A este respecto, cf. más arriba p. 184.
26 Cf. más adelante, p. 416.
27 TREBILCO 1991, 173. Egipto era probablemente una excepción: cf., al respecto, algunos testlmomos y bibliografía en TREBII.CO 1991, 259 nota 28.
28 Cf. HENGEL 1971,172.

6.2. *Los «temerosos de Díos»*

Los temerosos de Dios[29] son, a buen seguro, algo más que simples simpatizantes del judaísmo; han adoptado, en diferentes grados como es natural, el estilo de vida judío, aunque sin hacerse judíos, como los prosélitos, sino permaneciendo no judíos. En los Hechos de los Apóstoles se les llama *phoboumenoi* o *sebomenoi (ton theon)*[30], si bien esta terminología no está atestiguada en el ámbito de las inscripciones. También se les puede designar con el término *theosebes*[31]; de todos modos, tampoco este es en absoluto un *terminus tecnicus*, por lo que siempre es preciso decidir a partir del contexto si se trata simplemente de una afirmación relativa a la piedad de la persona (tanto si es judía como si no) o se trata justamente de un temeroso de Dios[32]. Los testimonios en favor de los «temerosos de Dios» *(theosebeis)* procedentes de la inscripción que se encuentra en la columna de mármol de Afrodisia contradicen la tesis, formulada por Kraabel entre otros, según la cual la existencia de estos sería una «invención» del autor de los Hechos de los Apóstoles[33]. En la columna aparecen 125 nombres de personas a quienes se reconoce como benefactores de la sinagoga y a las que es posible distinguir después desde el punto de vista prosopográfico: por una parte están los judíos (68/69 nombres); por otra, los prosélitos, es decir, los paganos convertidos al judaísmo; por último, hay 54 nombres de personas de las que se dice expresamente que son *theosebeis* y que además, probablemente también en la clasificación de la sinagoga, están colocadas después de los judíos, a pesar de que algunas de ellas pertenecen de modo claro a la elite local[34]. La mayor parte de estas personas *theosebeis* no llevan nombres judíos, sino nombres claramente paganos.

A partir de los Hechos de los Apóstoles podemos obtener algunas características de este grupo de personas que, en el marco de otras informaciones respecto a ellas, permiten dibujar un cierto perfil. Lucas recuerda o presupone la asiduidad de estos «temerosos de Dios» a la sinagoga los sábados[35], su observancia de las costumbres judías en lo relativo a la oración (Hch

[29] SIEGERT 1973; SIMON 1981; WANDER 1994, *173ss.*

[30] Hch 10,2.22; 13,16.26; 13,50; 16,14; 17,4.17; 18,7; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 110; cf. 20, *34ss.*

[31] FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 195; respecto a las inscripciones: una ptocede de Panticapacum (costa septentrional del mar Negro) y remonta al siglo I d.C. *(Corpus Inscriptorum Regni Bosporani*, nr. 71 = *CIJ*² 683a). REYNOLDS-TANNENBAUM 1987 han puhlicado una inscripción que remonta al año 210 d.C. y procede de Afrodisia.

[32] Cf., al rcspccto, también TREBILCO 1991, *145ss.*

[33] Cf. sólo KRAABEL 1981; 1982; 1986. En GAGER 1986 aparece ya una ponderada y convincente contracrítica.

[34] TREBILCO 1991, 152s; WANDER 1994, 178s.

[35] Hch 13,16.26; 15,21; 16,1; 17,4.17. Cf., al respecto, también FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 11.7.45; *ShemR* 30,9; JUVENAL, *Sat.* 14, 96ss.

10,2) Y también, en una medida que no se puede medir con claridad, de la Torá. A Camelia se le llama «hombre justo»[36]. Sin embargo, también se le considera «impuro»: es un no judío, alguien en cuya casa no puede entrar un judío[37]. A la observancia limitada de la Torá o de la *halaká* corresponde una participación limitada en los usos religiosos del judaísmo[38]. Los temerosos de Dios pueden figurar también como benefactores del pueblo judío[39]. En todo caso se distinguen de los prosélitos: son incircuncisos, no observan plenamente la Torá. En este sentido, hay limitaciones vigentes en relación con ellos (cf. sobre todo Hch 11,3), mientras que a los ojos de Lucas los prosélitos pertenecen plenamente al judaísmo (Hch 2,11; 6,5; sigue siendo problemático Hch 13,43). Ahora bien, por otra parte, se les distingue también de los «simpatizantes», como Sergio Pablo, que no era un «temeroso de Dios» en sentido estricto, ni frecuentaba, por consiguiente, el culto sinagogal (es algo evidente a causa de su posición social)[40]. Entre las personas temerosas de Dios figuran mujeres con bastante frecuencia[41].

6.3. *Influencia política local de los «temerosos de Dios»*

La influencia política local que podían ejercer las sinagogas en la *polis*, precisamente gracias a los «temerosos de Dios», está atestiguada con toda claridad tanto por las inscripciones como por las fuentes literarias. En la ya citada columna de mármol de Mrodisia aparecen nueve nombres de personas temerosas de Dios que llevan además la indicación de *bouletes*, es decir, miembros del senado de esa ciudad. Las mujeres también desempeñaban allí, y en otros lugares, un papel importante[42], aunque no siempre está claro si el grupo al que pertenecían las personas en cuestión era el de los temerosos de Dios o el de los simpatizantes. Así, en una inscripción[43] procedente de Acmonia (Asia Menor) se cita a una tal Julia Severa, que había construido y decorado la sinagoga local. Dado que era sacerdotisa del culto al emperador, pertenecía a la elite local de la ciudad y estaba

36 Hch 10,22; cf. Lc 1,6; 2,25; 23,47.

37 Cf. Hch 10,28; 11,3; cf. también más adelante pp. *365s*.

38 *Meg Taan* 1, 11: como incircunciso, aunque temeroso de Dios, Antonino no puede participar en el banquete pascual. A este respecto, SIEGERT 1973, *116ss* (y sobre todo *117s)*.

39 Hch 10,1s; cf. Lc *7,4s;* cf. también FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 110.

40 SIEGERT 1973, *147ss.*

41 Hch 13,50; 16,14; 17,4.12. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 560 (casi todas las mujeres de Damasco); ID., *Ant.* 20, 34-48 (aquí, naturalmente, mujeres prosélitos); Midrás, *DevR* 2,24 (la mujer de un senador romano).

42 TREBILCO 1991, 177: el ejemplo más evidente respecto a la influencia política local es el de las mujeres de las comunidades judías; cf. también KRAEMER 1992, 106.

43 *CIJ* 766 (80-90 d.e. aprox.).

emparentada incluso con las familias senatoriales. Ciertamente no era judía; más aún, probablemente ni siquiera pertenecía al grupo de los temerosos de Dios[44]. En cambio, sí es probable que perteneciera a este grupo Capitolina, que aparece citada en una inscripción de Tralles[45] como benefactora de la sinagoga local y como *theosebes*. También en Lucas aflora la influencia de las mujeres temerosas de Dios (Hch 13,60). Lo mismo ocurre en Flavio Josefo[46]. Afirma este que los habitantes de Damasco planean la muerte de los judíos que viven en medio de ellos y a los que mantienen encerrados en el gimnasio. Pero no se atreven a llevar a cabo su proyecto en público, porque temen a sus mujeres, que, salvo pocas excepciones, adoran al Dios de los judíos. Por eso mantienen oculto su perverso plan a sus consortes y caen de improviso sobre todos los judíos. Aun considerando exageradas las cifras que presenta Josefa (10.500 judíos muertos; casi todas las mujeres de Damasco habrían sido «temerosas de Dios»), queda, con todo, el hecho de que también este texto muestra, sin sombra de duda, la influencia política local de las mujeres «temerosas de Dios». También en el Midrás[47] se subraya la influencia particular de una mujer en favor del judaísmo. Convenció a su marido, que era un temeroso de Dios (¡además de senador!), para que se matara a fin de escapar de este modo a un decreto del senado contra los judíos. Las prosélitos tienen también una importancia comparable; por ejemplo, las mujeres del séquito de Izate, príncipe heredero de Adiabene (entre las que figuraba también Elena, su madre)[48]. Todo esto confirma la hipótesis de que, entre los temerosos de Dios, había también miembros de las familias de las elites locales, los cuales, precisamente por el hecho de pertenecer a la elite y de ejercer también, por consiguiente, determinadas funciones (cultuales), no podían entrar a formar parte del judaísmo y convertirse en prosélitos.

6.4. *Las sinagogas: nombre y funciones*

En los testimonios más antiguos correspondientes a las sinagogas de la diáspora no se usa el término *synagoge*, sino el de *proseuche* (lugar de oración)[49], que se usa en especial para las sinagogas de la diáspora[50], mientras que en Palestina prevalece el término *synagoge*. No sigue esta regla la ter-

44 TREBILCO 1991, 59.
45 *CIG* 2924.
46 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2,259-261.
47 Midrás, *DevR* 2, 24.
48 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 34ss; cf. también 18, 65-84 (Fulvia, una prosélito). Domirila (una nieta de Domiciano) pudo haber sido «temerosa de Dios» o prosélito (difícilmente cristiana): DIÓN CASIO 67, 14.
49 A este respecto, sólo FRANKEMÖLLE '1992, 705.
50 Cf. sólo HENGEL 1971, 169ss.

minología neotestamentaria, que usa, por lo general, el término *synagoge* también para la diáspora. Al término *proseuche* se asocia, en primer lugar, la idea de rezar en un determinado emplazamiento o la de un edificio, mientras que *synagoge* indica, a partir de su significado originario, una reunión, y, después, la comunidad sinagogal. Pero ambos términos pueden contener el significado primario del otro. Por consiguiente, en el Nuevo Testamento, sinagoga significa a menudo (también) el edificio sinagogal. Como lugares de reunión podían servir las casas privadas o ciertos locales de estas, aunque también verdaderos y propios edificios destinados a tal fin; era más raro que se reunieran al aire libre[51]. Uno de los edificios sinagogales más importantes era la magna sinagoga de Alejandría (una construcción de planta basilical con cinco naves)[52]. Las sinagogas servían para fines cultuales (oración, lectura de la Torá, canto de los himnos), pero sobre todo para la instrucción. También se usaban, no obstante, para fines profanos, como para fondas por ejemplo; más aún, en cierto sentido, servían -como constata Hengel en el caso de la sinagoga de Jerusalén- de «*ágora* del judaísmo» y, por tanto, también para fines comerciales[53].

6.5. *Condición jurídica y privilegios*

Applebaum[54] ha llevado a cabo una amplia reconstrucción histórica de la condición jurídica de la población judía de la diáspora. Los judíos que vivían en el exterior tenían una condición jurídica análoga. La razón es que, en el Imperio romano, todos ellos estaban clasificados como *peregrini*, excepto los pocos que poseían la ciudadanía romana (yen algunos casos dispersos también la ciudadanía de sus respectivas ciudades). De este modo, no se distinguían de la absoluta mayoría de la población que vivían por aquellos tiempos en el Imperio romano. Con todo, los judíos de la diáspora poseían algunos privilegios. Ahora bien, no hay que entender estos privilegios, como hacían los estudiosos del pasado, como una especie de libertad religiosa general del judaísmo (*religio licita*)[55]. Existían efectivamente -en parte también en la esfera local y personal- diversos tipos de privilegios para los judíos[56], entre

[51] Es una hipótesis elaborada a partir de Hch 16,13.16, pero no es cierto. HENGEL (1971, 175) piensa en un edificio sinagogal fuera de la ciudad de Filipos.

[52] A este respecto, sólo HENGEL 1971, *167s*, con bibliografía ulterior.

[53] HENGEL 1971, 167s: para acuerdos de trabajo, por ejemplo. Sobre las funciones de las sinagogas, SCHRAGE 1964, 820ss.

[54] ApPLEBAUM 1974,420-463.

[55] La expresión remonta a TERTULIANO, *Apo/.* 21, 1. SMALLWOOD (1976, 135) afirma que los privilegios producían el *efecto* de una *religio licita.* Contra la interpretación de los privilegios romanos en el sentido de una *religio licita* c(, por último, RAJAK 1984; TREBILCO 1991, *8s.* entre otros.

[56] Cf. sólo TCHERIKOVER 1961, 301 ss; SMALLWOOD 1976, 120ss.

ellos, por ejemplo, no tener que comparecer ante ningún tribunal en sábado, estar exentos del cumplimiento de las funciones públicas y del servicio militar, incluso en el caso de que poseyeran la ciudadanía romana[57].

Trebilco[58] considera que la diáspora judía del Asia Menor gozaba de los siguientes privilegios: derecho de reunión en la sinagoga, un derecho muy importante dada la prohibición de los *collegia;* derecho a erigir sinagogas (edificios); derecho a cobrar la tasa del templo, unido a la protección en el traslado por parte del estado; exención del servicio militar de los judíos que eran ciudadanos romanos; derecho a observar el sábado y las prescripciones alimentarias o a vivir de acuerdo con las leyes de los padres.

Como es natural, en algunos casos también fueron contestados estos privilegios. Como ejemplo, podemos recordar aquí simplemente la experiencia de la comunidad judía de Sardes, a la que, a mediados del siglo 1 d.C., le fue revocado en un primer momento y confirmado de nuevo, a continuación, el privilegio, garantizado hasta entonces, de celebrar reuniones propias y disponer asimismo, dentro de ciertos límites, de tribunales propios. Entonces se concedió a la población judía la posibilidad de reunirse de nuevo «en determinados días» y también la de «observar todas las normas prescritas en sus leyes». También les fue asignado «un lugar donde poder reunirse con sus mujeres y sus niños, para ofrecer a Dios sus oraciones y sacrificios tradicionales»[59]. Los privilegios de las comunidades judías de la diáspora no fueron puestos en discusión hasta que surgieron graves tensiones entre las sinagogas y la población mayoritaria[60].

6.6. *Constitución: «politeuma» y «collegium»*

Algunos estudiosos -como Smallwood, por ejemplo- sostienen que la constitución política estándar de las comunidades judías de la diáspora fue el *politeuma*[61]. Con este término se entiende una organización «de compatriotas» en las ciudades anfitrionas, es decir, una «corporación» semiautónoma, con toda probabilidad, en cierto modo reconocida jurídicamente, que se concedía a determinados grupos de inmigrantes y no sólo a los judíos[62]. El término aparece como designación de la comunidad judía de

[57] FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 16, 162-165.169.172; 14, *190ss.*
[58] TREBILCO 1991, *12ss.*
[59] FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,235.259-261.
[60] Cf. sólo los ejemplos, discutidos brevemente más adelante en las pp. 362-364, con respecto a Alejandría y Antioquía.
[61] SMALLWOOD (1976, 226): *«standard political organization of all jewish communities of any size in the East»*. En contra, por ejemplo: TREBILCO 1991, 171.
[62] Cf. para la interpretación TCHERIKOVER 1961, 296ss; SMALLWOOD 1976, 139.225s.359-364; TREBILCO 1991, 170: MEEKS 1993, 79.

Alejandría[63] y de Sardes[64]; aparece también, por ejemplo, en dos inscripciones judías de Berenice (Cirenaica)65. A buen seguro, es posible suponer también la existencia de esta constitución jurídica en otras comunidades judías de la diáspora (Antioquía y, quizás, también Cesarea[66]), aunque esta condición jurídica no debe ser generalizada de manera absoluta. Podemos suponer que existió sobre todo en los lugares en que las comunidades judías remontaban a antiguas instalaciones (militares). Por otra parte, también es evidente que esta condición jurídica no se conservó por doquier.

Hengel[67] muestra el paso del *politeuma* a la sinagoga en inscripciones de la comunidad judía de Berenice. En una inscripción que remonta al siglo 1 a.c., la comunidad judía local honra como *politeuma* a un gobernador romano, aunque después (56 d.C.) ya no se habla más de *politeuma,* sino de la *synagoge* de los judíos en Berenice: «En consecuencia, parece ser que la forma de la comunidad judía de Berenice cambió en el lapso de tiempo que medió entre ambas inscripciones. En el lugar del *politeuma* de los compatriotas, que remontaba a una colonia militar tolomea, subintra ahora una asociación étnico-religiosa»68.

En efecto, por lo que respecta al período que nos interesa, parece más sensato suponer que la comunidad estructural de la constitución jurídica o de la organización sinagogal depende del hecho de que el judaísmo de la diáspora asumió, cada vez más, el carácter de asociaciones libres *(collegia)* y así fue considerado también[69]. A esto iban unidos asimismo ciertos privilegios, como la asamblea comunitaria y la constitución de un fondo económico al servicio de los fines del grupo, por ejemplo. En tiempos de César, y en el marco general de la prohibición de los *collegia,* fueron formulados expresamente estos privilegios de las sinagogas: derecho a reunirse para el culto y para las comidas comunitarias; derecho a observar el sábado y las fiestas; derecho a observar también los otros preceptos de la Torá; derecho a erigir sinagogas[70]. De todos modos, las sinagogas se distinguían también de los *collegia.* Eran responsables de la vida comunitaria de los judíos residentes en un determinado lugar y no sólo de una determinada finalidad asociativa -como las reuniones religiosas, por ejemplo-, y la pertenencia a las mismas estaba reservada exclusivamente a los judíos (y a los convertidos)[71].

63 *Carta de Aristea* 310; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12, 108. A este respecto, APPLEBAUM 1974, 486ss.

64 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,235. APPLEBAUM 1974, 477ss.

65 *CPj* 153. APPLEBAUM 1974, 486ss.

66 TREBILCO 1991, 257 nota 14.

67 HENGEL 1971, *1825.*

68 HENGEL 1971, *1825.*

69 Amplio estudio en LEON 1960, 167-194. ApPLEBAUM 1974, 502, sostiene la opinión contratia.

7°SMALLWOOO 1976, *1345.* Pata Roma, cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14, 213-216; para Asia, cf. ID., *Ant.* 14,241-246.256-264.

71 SMALLWOOO 1976, 133.

6.7. *Forma organizativa*

La organización de las comunidades judías de la diáspora no siguió un modelo único, aunque parece que se inspiró, en principio, en la vida normal comunitaria judía practicada en Judea[72]. A este respecto, debe admitirse una distinción entre una especie de consejo -representado por *archontes* o ancianos *(presbyteroi)*- y el poder ejecutivo (ejercido con frecuencia, entre otros, por un así llamado *grammateus,* término con el que se designa no a un estudioso, sino más bien a una especie de secretario), aunque no siempre está claro si algunos de los *archontes* o *presbyteroi* tuvieron o no funciones ejecutivas. En la asamblea cultual oficiaba un *hyperetes* (servidor). A la cabeza de la comunidad sinagogal había un presidente *(archisynagogos),* que ejercía una especie de papel directivo espiritual, intelectual y administrativo. El cargo podía set obtenido en virtud de un acuerdo, una elección e incluso por vía de herencia[73]. No es cierto que el *archisynagogos* formara parte de los *archontes.* La calificación de «padre» o «madre» de la sinagoga[74] era, probablemente, una especie de título honorífico. Cuanto mayor fueran las sinagogas, tanto mayor debía ser el número de los otros funcionarios, como los enseñantes, por ejemplo. En las sinagogas de la diáspora desempeñaron también las mujeres funciones oficiales en la comunidad, como las de *archisynagogos* o «anciano», por ejemplo[75]. Esto contradice la idea corriente de que las mujeres no desempeñaban ningún papel activo en las asambleas sinagogales[76]. La opinión de los sabios, citada a este respecto, según la cual las mujeres no deben leer en público la Escritura por respeto a la asamblea, indica de manera implícita que no existía ninguna prohibición en relación con ello[77]. En las sinagogas se reunían -sobre todo el sábado y los días de fiesta[78]- hombres, mujeres y niños[79]. Contra la opinión corriente, según la cual las mujeres no participaban en la vida pública de las comunidades judías, existen muchas pruebas de esta presencia. No existe, por el contrario, ninguna prueba evidente del hecho de que las mujeres se sentaran aparte en las sinagogas o de que existiera la así llamada galería de las mujeres, dejando aparte el caso de los Terapeutas descritos por Filón[80].

72 APPLEBAUM 1976,491.

73 APPLEBAUM 1974, 492s; BROOTEN 1982, 5-33; SAFRAI 1976, 934s; TREBILCO 1991, 104s.

74 APPLEBAUM 1974, 497s.

75 BROOTEN 1982; ROSS KRAEMER 1992, 117s.

76 Cf. SAFRAI 1976, 921.

77 Cf. *hMeg* 23a. Cf. asimismo ROSS KRAEMER 1992,97; WEGNER 1988, 158.

78 SAFRAI *1976,9185.*

79 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,260; *mBer* 3,3; *hAhZar* 38b-39a; Hch 16,13; 17,4; etc.; cf. SAFRAI 1976,9195.

80 Cf. más adelante, p. 504.

De las inscripciones o incluso de los hallazgos arqueológicos de antiguas sinagogas se deduce más bien que hombres y mujeres participaban mezclados en las asambleas sinagogales[81]. Los edificios de las sinagogas podían pertenecer a individuos y a grupos, pero pertenecían sobre todo a la comunidad judía en cuanto tal[82].

* * *

Estructura de la tercera parte

En primer lugar, presentaremos la configuración sociológica o los rasgos fundamentales de las comunidades creyentes en Cristo (capítulo noveno). A continuación, volveremos a analizar la composición social de estas comunidades (capítulo décimo). Por último, requieren una discusión detallada los conflictos exteriores de las comunidades creyentes en Cristo con la población mayoritaria pagana, o con sus representantes políticos, así como con el judaísmo de la diáspora (capítulo undécimo).

81 BROOTEN 1982, 103-138; TREBILCO 1991, 41.207(nota 15).232(nota 44); ROSS KRAEMER 1992, 1065.

82 SAFRAI 1976, 933.

9

Las comunidades creyentes en Cristo: noción y rasgos fundamentales

1. *Sobre el término «ekklesia»*

El término neotestamentario más importante para designar a las comunidades creyentes en Cristo, la palabra griega *ekklesia,* se aplica a las comunidades domésticas particulares, a las comunidades locales constituidas a veces por diversas comunidades domésticas y a todos los creyentes en Cristo. Su traducción a las lenguas occidentales modernas varía: «comunidad», «asamblea comunitaria», «iglesia»[1]. Aquí usamos de manera preferente los términos «comunidad» y «asamblea comunitaria», o conservamos el término griego *Ekklesia* (con mayúscula)[2]. En el centro de una historia social debe figurar la descripción de la *Ekklesia* como entidad *social* o *empírica,* en la que se reunían ciertas personas que mantenían relaciones comunitarias incluso más allá de sus reuniones efectivas. El uso neotestamentario del término contiene asimismo estos dos aspectos de la *Ekklesia:* reunión y comunidad.

1.1. *«Ekklesia» como reunión efectiva*

El término *ekklesia* como autodesignación de los grupos creyentes en Cristo es ya prepaulino con toda claridad, pero nosotros vamos a concentrar aquí nuestra atención en su uso literariamente reconocible a partir de las Cartas de Pablo. El término puede ser usado también en conexión con el genitivo «de Dios» o «de Cristo»: *ekklesia* de Dios o de

1 La traducción del término *ekklesia* por «iglesia» nos parece poco significativa; la razón de ello es que conduce a muchas falsas connotaciones. Ya la simple idea de la iglesia como edificio en que tienen lugar las reuniones cultuales no se aplica a la *Ekklesia* neotestamentaria.

2 Cf. SCHMIDT 1938, 506.

Cristo}. Han sido precisamente estas conexiones con el genitivo las que han guiado a los estudiosos en su explicación semántica del uso neotestamentario del término, y las que han sido analizadas sobre todo en el plano de la historia de la tradición y de la historia del mismo. Esas conexiones fueron reconducidas a las expresiones veterotestamentarias *qehal Elohím* y *qehal jHWH* (o a su traducción griega en la versión de los LXX) o a la expresión *qehal el* usada en los escritos de Qumrán[4]. Sobre este fundamento de la historia de la tradición, puede decirse que, del uso neotestamentario de la expresión, se dedujo después la pretensión consciente del cristianismo primitivo de concebirse como el «verdadero» pueblo de Dios en contraposición a IsraeP. Ligada a esta acepción semántica del término *ekklesía* se encuentra la delimitación del particular uso neotestamentario del término con respecto al uso general[6], en donde *ekklesía* designa (por lo general) la asamblea política plenaria de los ciudadanos que disponen de derecho de voto (sólo hombres) en una ciudad? Pero, de todos modos, esto ha sido rebatido con razón y aduciendo buenos motivos[8]. No es este el lugar adecuado para adentrarnos en la discusión teológica o histórica entablada al respecto. Nos parece más significativo partir, en el análisis semántico, no de las conexiones con el genitivo, sino del uso absoluto del término. A este respecto, es evidente que tanto en el uso extrabíblico del término por parte de escritores paganos[9] o judíos[10], como en el uso bíblico (Biblia hebrea y versión los LXX[11]), al término *ekklesía* (hebr.: *qahal*) se le da ante todo el sentido de «reunirse». La *ekklesía* es, por consiguiente, una

3 Por ejemplo: Rom 16,16; 1 Cor 1,2; 4,17; 10,32; 2 Cor 8,1; Gal 1,13; Flp 3,6; 1 Tes 2,14; Flm 2.

4 Al respecto, sólo ROLOFF 21992, 998-1011. La semántica del uso neotestamentario del término se explicaría o bien a partir de la tradición veterotestamentaria (la *asamblea*, el reclutamiento de Dios), o bien de un modo más específico aún a partir de los escritos de Qumrán, que dan a esta terminología un sentido escatológico: «el reclutamiento escatológico de Dios, la escuadra de las personas que Dios llama a su servicio en relación con los acontecimientos escatológicos» (ROLOFF 1993, 83).

5 STENOAHL 1959, 1298.

6 O bien se excluye que el uso general del término sea relevante para esclarecer su uso neotestamentario -así, por ejemplo, STENDAHL 1959, 1298-, o bien se le considera por lo menos como carente de importancia: por ejemplo, ROLOFF 1993, 83: «Este componente puede aparecer también en el uso cristiano más antiguo del término...».

7 BRANDIS 1905,216-2200.

8 BERGER 1976, 167-207.

9 Cf. sólo SCHRAGE 1963, 189; cf. también BANKS 1930,35-37.

10 Cf., de un modo extremadamente sucinto, BANKS 1980, *34s*. Este uso del término se encuentra asimismo en el judaísmo de lengua griega -cf. sólo FILÓN, *SpecLeg.* 2,44; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 4,309; ID., *Vita* 268; 10., *Bel!.* 1,654.666-.

11 Para la versión de los LXX, cf. sólo Dt 4,10; 9,10; 1 Cr 6,3; Sal 106,32; en la Biblia hebrea *qahal* signific.a también sobre todo la reunión cfcctiva dc Israel o de determinados grupos del mIsmo: CAMI'BEU. 1948, 133; cf. BANKS 1980, *34s.*

reunión (efectiva). Y este es precisamente el significado que se desprende con toda clarjdad de *los* textos neotestamentarios[12]. Eso significa que el significado fundamental del término, incluso en el uso que hace del mismo el cristianismo primitivo (hasta los apologistas y los Padres de la Iglesia), es el que encierra la idea de *reunión*. Y aunque no todas las veces que aparece el término en el Nuevo Testamento son semánticamente unívocas, puede decirse que este significado parece ser el que prevalece[13]. Por eso la diferencia de significado, subrayada precisamente desde este punto de vista en el pasado por los estudiosos, entre el uso convencional del término y el del Nuevo Testamento deja de tener base textuaP4. Por otra parte, a nosotros nos parece que los pasajes que presentan de manera explícita la reunión de los creyentes en Cristo como *ekklesia* de Dios/de Cristo, o con una referencia a Dios o a Cristo[15], pueden ser explicados a partir de la tradición veterotestamentaria, donde se presuponen, de modo análogo, la existencia de reuniones *(qahal/ekklesia)* para escuchar la palabra de Dios o celebrar su culto[16]. Ahora bien, así como es cierto que aquí no se renuncia a este sentido fundamental de reunión, es igualmente verdadero que de estas determinaciones más precisas no se puede deducir que las comunidades creyentes en Cristo se consideraran, en contraposición a Israel, como el pueblo de Dios escatológico que reemplazaba al Israel empírico. De todos modos, de la referencia de las comunidades a Dios/Cristo se desprende que los creyentes en Cristo pretendieron que sus comunidades tenían un origen divino. El término pudo ser empleado en el cristianismo primitivo sobre todo porque tanto en el ámbito cultural judío como en el griego designaba una reunión. Es difícil pensar que los creyentes en Cristo destinatarios de las Cartas de Pablo en Asia Menor o en Grecia, a los que se dirige el apóstol como *ekklesia* de Dios (en Corinto, en Galacia o en Tesalónica)17, hubieran podido deducir de este término una verdadera y propia «teología» de la comunidad creyente en Cristo en su relación con Israel o con el judaísmo. Es más lógico pensar que, en el contexto pragmático de su experiencia social, hubieran podido establecer una analogía con la asamblea popular política de sus ciudades[18].

12 1 Cor 11,17s.20; 14,4s.12.19.23.28.34s y Hch 11,26; 14,27 (cf. Heb 2,12; 12,23).

13 O'BRIEN 1993, 124s.

14 Sobre lo que pensaban los estudiosos en el pasado, cf. sólo STENDAHL 1959, 1298.

15 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1; cf. 1 Cor 10,32; 11,22; Rom 16,16.

16 Cf. sólo Dt 4,10; 9,10; 18,16; 31,30; Jue 20,2. En sentido diferente, por ejemplo, SCHRAGE 1963, 180ss.

17 I Cor 1,1; 2 Cor 1,1; Cal 1,1; 1 Tes 1,1.

18 KLAUCK (1994, 290): «En una ciudad como Corinto, cuando los nuevos cristianos ofan el término *ekklesia,* se sentían remitidos a su herencia política, puesto que *ekklesia* significaba para ellos, ante todo y sobre rodo, la asamblea de los ciudadanos libres, autorizados a volar, de una conllnidad».

Como es natural, resulta obvio que la comunidad creyente en Cristo se entiende a sí misma como una reunión particular, diferente de la política, que se caracteriza por su relación con el Dios único y con Cristo[19]. Sin embargo, más allá de su desarrollo en el plano de la historia de la tradición, el uso del término sólo sigue siendo comprensible sobre el fondo de su uso general. Esta conexión semántica aparece con toda claridad, por ejemplo, en el saludo de la Primera carta de Pablo a la comunidad de Tesalónica en el que escribe precisamente a la *ekklesia de los Tesalonicenses* (1 Tes 1,1). Las referencias a la reunión de los ciudadanos son evidentes. En efecto, aquí se usa el término *ekklesia* en conexión con el nombre gentilicio (Tesalonicenses), por lo que indica la *asamblea de los Tesalonicenses.* De este modo se podría dirigir también a la comunidad ciudadana de la *potis* de Tesalónica. Ahora bien, gracias al añadido «en Dios Padre y en el Señor Jesucristo» es evidente que aquí se trata de la asamblea de los creyentes. Por otra parte, también la conclusión de la Carta (1 Tes 5,26s) induce a pensar que con el término *ekklesia* se entiende la asamblea de los creyentes. También resulta muy instructivo el uso del término en los Hechos de los Apóstoles, donde con el término *ekklesia* se designan tanto las asambleas políticas (Hch 19,32.39.41) como las de los creyentes en Cristo (Hch 11,26; 14,27). En sólo una ocasión la *Ekklesia* de los creyentes en Cristo es especificada ulteriormente con el genitivo «de Dios» (Hch 20,28). Las lectoras y los lectores de las Cartas de Pablo o del Nuevo Testamento debían deducir, por tanto, del contexto el tipo de asamblea de que se trataba.

1.2. «Ekklesia» como comunidad

El uso del término presenta, en el Nuevo Testamento, además del carácter de asamblea (efectiva) de los creyentes, un segundo aspecto constitutivo. De algunos textos se desprende, en efecto, que la *Ekklesia* se entiende asimismo como grupo o comunidad: en el contexto de las afirmaciones sobre la persecución de la *Ekklesia,* por ejemplo[20]. El término puede referirse también a personas o a un grupo de personas, con independencia del hecho de que estén reunidas o no. A esta semántica corresponden otras expresiones destinadas a designar a los creyentes en Cristo (por ejemplo: «santos elegidos»21) o los términos que inducen a comprender la comunidad creyente en Cristo como una especie de comunidad doméstica o familia[22].

Con el término neotestamentario *ekklesia* se unen, pues, dos rasgos constitutivos fundamentales para su análisis en cuanto forma organizativa: la *ekklesia* de los creyentes en Cristo es una asamblea en la que sus miem-

19 Este aspecto ha sido subrayado pOt ROLOFF (1993, 98): «*in Christus*» (1 Tes 2,14; Gal1,22).

20 Hch 8,1.3; 9,31; 11,22; 20,17; 1 Cor 11,16.22; 15,9; Gal 1,13; Flp 3,6; 1 Tim 3,5; ete.; cf. BERGER 1976, *187ss.*

21 Al respecto, sólo 1 Cor 1,2, de modo paralelo a *ekktesia.*

22 Cf. más adelante, pp. 375ss.

bros se reúnen, y es una comunidad o grupo cuyos miembros están unidos por recíprocas interacciones sociales también fuera y más allá de las reuniones efectivas[23]. Sobre esto vamos a volver dentro de poco, cuando nos ocupemos de encasillar a las comunidades creyentes en Cristo en el abanico de las antiguas formas organizativas. Pero, en primer lugar, debemos presentar con más detalle dos aspectos socio-históricos fundamentales de las comunidades creyentes en Cristo: su difusión en el medio urbano y las ilimitadas relaciones sociales de sus miembros.

2. *Medio urbano y relaciones sociales*

Las comunidades creyentes en Cristo se establecieron en las áreas urbanas del Imperio romano (par. 2.1). Estaban formadas por judíos y (en general) por paganos, y establecían relaciones religiosas y sociales más o menos ilimitadas (comensalidad) entre sus miembros judíos y no judíos (par. 2.2).

2.1. *Medio urbano*

El primer rasgo de las comunidades creyentes en Cristo de la diáspora que debemos tomar en consideración es el de su formación en un medio urbano. A pesar de la gran inseguridad geográfica que reina en torno a los detalles, puede decirse, en general, que las comunidades creyentes en Cristo se constituyeron en diferentes *ciudades* del Imperio romano. Se trata, dicho con mayor precisión, del territorio que, visto desde Jerusalén, se extendía a *occidente* hasta Roma, y a *oriente* desde Macedonia y la franja costera de Grecia y Asia Menor hasta Siria. Es probable que también formaran parte las grandes islas del Mediterráneo: Chipre (Hch 13) y Creta (Carta a Tito). La difusión de las comunidades creyentes en Cristo hacia *oriente* incluye, en principio, sobre todo y de manera exclusiva, los centros urbanos de Siria y de la región costera occidental y meridional del Asia Menor, a los que, a finales del siglo I y comienzos del II, se añade la región de Bitinia en el noroeste del Asia Menor[24]. Más hacia el sudeste, Arabia marca el límite de la zona de influencia (Gal 1,17).

[23] También el término *synagoge* (sinagoga) puede indicar tanto la «reunión» como la «comunidad», así como -sobre todo en el Nuevo Testamento- el «edificio» en que se celebra la reunión. Sin embargo, en el uso lingüístico extraneotestamentario de la diáspora el término griego habitual para referirse a la sinagoga como edificio es *proseuché* (lugar de la oración).

[24] Podemos deducirlo de la famosa carta del PLINIO EL JOVEN al emperador Trajano sobre los juicios a los cristianos (*Ep.* 10, 96).

Con todo, resulta *difícil* establecer una delimitación geográfica exacta. Estamos mejot informados sobre Pablo y sobre sus grandes viajes. Estos le llevaron a muchas ciudades importantes del mundo meditetráneo (entre ellas Antioquía, Damasco, Éfeso, Filipos, Tesalónica, Corinto y Roma), en las que tenemos que buscar también las comunidades creyentes en Cristo por él fundadas o -en el caso de Roma- adsctitas a su radio de influencia como apóstol de los gentiles[25]. En el período posterior a Pablo se estabilizó esta tendencia. Lo podemos deducir directamente, pot ejemplo, de los datos sobre el remitente o de los saludos de la literatura epistolar, en la medida en que estos datos permiten reconocer informaciones al respecto (Carta a los Efesios, Carta a los Colosenses, Segunda carta a los Tesalonicenses, Primera y Segunda carta a Timoteo [dirigidas a Éfeso], Primera carta de Pedro [desde Roma]), así como del Apocalipsis (siete Cartas dirigidas a otras tantas ciudades del Asia Menor). Hay otras indicaciones que se encuentran en la descripción de la difusión del Evangelio por muchas ciudades mediterráneas (desde Antioquía a Roma) presentada por los Hechos de los Apóstoles; por último, encontramos indicaciones indirectas en el Evangelio de Lucas. En este último escrito, el término griego *polis* (<<ciudad») se usa 39 veces (contra las 8 del Evangelio de Marcos) y se aplica asimismo a pequeñas localidades como Nazaret y Naín (Lc 1,26; 7,11). También es digno de señalar el hecho de que Lucas dé a Belén el título de «ciudad» (Lc 2,4), mientras que Jn 7,42 habla de un «pueblo» *(kome)* (así también Betsaida: Lc 9,10; mientras que Mc 8,23 dice «pueblo»). Lucas adapta también la situación implícita de muchos relatos sobre Jesús e incluso la de las parábolas de Jesús (Lc 14, por ejemplo)[26] al contexto urbano. En sus escritos no se suprime a la población rural, aunque aparece de una manera más bien genérica, sobre todo como destinataria del anuncio, pero sin una caracterización propia (Lc 5,17; 9,52.56; 17,12; Hch 8,25)[27]. De todos modos, con frecuencia carecemos de información directa sobre los lugares en que surgieron los escritos neotestamentarios o sobre los lugares en que habitaban sus destinatarios. ¿Dónde fue compuesta, por ejemplo, la Carta a los Hebreos? ¿Dónde vivían sus destinatarios? ¿Dónde vivía el autor de la Carta de Santiago? Esta Carta va dirigida a las doce tribus de la diáspora (Sant 1,1), por lo que se dirige, en principio, a toda la cuenca mediterránea, donde habitaban judíos. Debemos tener presente también esta amplia perspectiva geográfica en la descripción que sigue.

Las comunidades creyentes en Cristo surgieron, por tanto, en las sociedades mediterráneas del Imperio romano, probablemente ya a partir de los años 30. A este respecto, es digno de señalar el hecho de que las encontremos, en principio, sólo en áreas urbanas.

Se discute la localización de las comunidades creyentes en Cristo a las que va dirigida la Carta a los Gálatas del apóstol Pablo. Sea cual sea la decisión que se tome, se trata aquí o bien de las pequeñas ciudades del interior del Asia Menor, situadas poco más o menos en el territorio donde se encuentra la actual

25 Al respecto, MEEKS 1993, *88ss.*

26 Sobre Lc 14, *cE* amplia información en ROHRBAUGH 1991, 137ss.

27 OAKMAN 1991 b, *176s.* Su tesis: *«Luke's community probably resides in a large town or city somewhere in the Roman Empire»* (177).

Ankara (Tavium, Pessinus, Ancyra), o bien de las ciudades situadas sobre la costa meridional de la actual Turquía (Antioquía de Pisidia, !conio, Derbe en la provincia romana de Galacia)'8. La carta de Plinio sobre los juicios a los cristianos (hacia el año 117 d.C.) parte, explícitamente, de la constatación de que la ruinosa superstición de los cristianos se ha difundido no sólo por las ciudades, sino también por los pueblos y los campos'9. Aunque el gobernador romano exagere, para convencer a su interlocutor de la peligrosidad de los cristianos, no se puede excluir de manera absoluta que, al comienzo del siglo II, estuvieran englobados también en el ámbito del cristianismo urbano los pueblos unidos a éL Como es natural, eso no cambia en nada la idea de fondo, según la cual las comunidades creyentes en Cristo se difundieron, en primer lugar, por las ciudades del Imperio romano[30].

Meeks dice con razón al respecto: «Hoy todo el mundo reconoce que el cristianismo, después de sus primeros comienzos en Palestina, fue sobre todo un fenómeno urbano»31. Con todo, no se debe subrayar con una rigidez excesiva su delimitación respecto a las zonas rurales[32]. En realidad, las antiguas ciudades estaban rodeadas de muchos pueblos más o menos grandes (¿es esta la situación que constituye el fondo real de la difusión del cristianismo según la descripción de Plinio?). Debemos suponer asimismo que las relaciones sociales entre las zonas urbanas y las rurales presentaban una forma extremadamente compleja. También los datos arqueológicos más recientes niegan la distinción generalizada y simplista que se establecía entre la ciudad y el campo33. Osborne[34] ha mostrado en una importante investigación la estrecha red de relaciones que existía entre el campo y la ciudad y, en particular, la dependencia de las ciudades con respecto a las zonas rurales circundantes. Esta y otras investigaciones no sólo nos ponen en guardia a la hora de aplicar el concepto moderno de ((ciudad» a la Antigüedad, sino que también nos inducen a presuponer una amplia red de comunicaciones sociales entre campo y ciudad. De todos modos, esta visión no quita nada a la necesidad de tener presente el medio urbano como pauta interpretativa, tanto con respecto a la composición social de las comunidades creyentes en Cristo y a su disposición sociológica, como respecto a sus conflictos externos.

28 Cf. sólo MEEKS 1993, 92s.
29 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 9.
30 Cf. asimismo TERTULIANO, *Apol.* 1,7; 37, 4.
31 MEEKS 1993,28.
32 Es probable que también MEEKS (1993, 35s) considere de un modo demasiado rígido la delimitación entre ciudad y campo (repitiendo a MACMULLEN 1974); ROHRBAUGH 1991, 127-129, por ejemplo, se muestra crítico respecto a Meeks.
33 DYSON 1989, 143-146; GREENE 1986, sobre todo 98-141.
34 OSBORNE 1987.

2.2. *Ilimitadas relaciones sociales entre judíos y paganos en las comunidades creyentes en Cristo*

Mientras que el carácter judío de los seguidores de Jesús en la tierra de Israel aparece también en el origen religioso-étnico de sus miembros, en las comunidades urbanas, junto a judíos creyentes en Cristo, encontramos asimismo a personas procedentes del paganismo. Esta tendencia empezó en Antioquía de Siria, como se desprende tanto de Gal 2 como de Hch *11,20ss.* Y no es ciertamente producto de la casualidad que, en los Hechos de los Apóstoles, se llame a los miembros del grupo de Antioquía así compuesto *christianoi,* es decir, «seguidores de Cristo» (Hch 11,26). Esta tendencia se reforzó en el período siguiente, por lo que, en el período posterior al año 70, encontramos sobre todo a gente no judía en las comunidades de creyentes en Cristo de fuera de la tierra de Israel. A eso corresponde el hecho de que precisamente al comienzo de la formación de estos grupos surgieran problemas ligados a su composición de judíos y paganos. Tal es, por ejemplo, la cuestión de si los creyentes en Cristo no judíos deben convertirse al judaísmo para poder participar en la salvación mesiánica de Israel que les ha sido anunciada. Tras la irritación inicial, en el así llamado concilio de los apóstoles de Jerusalén (Hch 15; Gal 2,155), la primitiva comunidad jerosolimitana acepta que los creyentes en Cristo no sean obligados ya a adoptar el rasgo central de la identidad judía, la circuncisión, como condición para participar en la futura redención. No queremos entrar aquí en lo relacionado con la problemática de la teología de la historia de la salvación, ya ampliamente discutida, por lo demás. Ahora bien, la relación entre judíos y paganos en la comunidad creyente en Cristo influía asimismo en la vida comunitaria cotidiana. En efecto, precisamente estas relaciones sociales ilimitadas entre judíos y no judíos en la comunidad constituían un verdadero problema también a los ojos de algunos judíos creyentes en Cristo. A este respecto, resulta paradigmático el así llamado «incidente antioqueno» (Gal 2,11*ss).* En él aparece un conflicto entre Pablo, por una parte, y Pedro u otros judíos creyentes en Cristo, por otra; un conflicto en el que la materia del contencioso era la cuestión de la comunión social con los no judíos.

2.2.1. *El conflicto antioqueno (Gal 2,11-18)*

En la base del conflicto antioqueno está el diferente modo en que Pablo y Pedro valoran la participación de los judíos (creyentes en Cristo) en las comidas comunitarias de los creyentes en Cristo no judíos. Al comienzo, Pedro se había sentado a la mesa con los creyentes procedentes del paganismo, y lo mismo habían hecho los otros miembros judíos de la *Ekklesia* de Antioquía. Pero después de que hubieran llegado a Antioquía

algunos enviados de Santiago, el hermano del Señor, Pedro, junto con los otros miembros judíos de la comunidad, se abstuvo de hacerlo y se separó de los creyentes en Cristo no judíos (Cal 2,12s). Según una observación de Pablo, esto sucedió «por temor a los circuncisos» (Cal 2,12), entendiendo, probablemente, con esto que Pedro y los judíos creyentes en Cristo querían impedir que los otros judíos -en Antioquía o en Jerusalén o en ambos sitios- sufrieran escándalo a causa de su comunión con los paganos. Ahora bien, más allá de estas posibles influencias exteriores sobre el comportamiento interno de la comunidad, el conflicto pone de manifiesto no sólo un problema teológico fundamental, sino también un problema social que tiene una importancia constitutiva para la definición sociológica de las comunidades creyentes en Cristo: el problema de la ilimitada comunión social entre judíos y no judíos.

El problema de las comidas tomadas en común. No es casual que este problema surgiera precisamente en relación con las comidas tomadas en común.

Por una parte, las comidas comunitarias son un elemento fundamental de la sociología de los grupos antiguos[35]. Las familias o los diferentes grupos se reunían en banquetes, que incluían la comida en sentido propio *(deipnon)* y el simposio final *(symposion)*, caracterizado por conversaciones filosóficas, aunque también por ciertos tipos de entretenimiento (música, canto). Las comidas comunitarias tenían también una gran importancia para las reuniones sociales tanto de los judíos (el sábado o con ocasión de ciertas fiestas) como para los no judíos[36]. Los banquetes griegos paganos eran organizados por asociaciones sociales y por diferentes religiones mistéricas con ocasión de fiestas cultuales (asociadas con sacrificios y ofrendas religiosas), aunque también con motivo de celebraciones fúnebres. Los banquetes de las asociaciones sociales tenían asimismo implicaciones religiosas.

Por otra parte, las comidas comunitarias repetían las posiciones y las relaciones sociales de las personas y se mostraban particularmente cerradas con respecto al cambio social[37]. En consecuencia, las comidas podían ser entendidas también como espejo de los sistemas y de las relaciones sociales. Reflejaban los valores fundamentales de los grupos y las delimitaciones que de ellos derivaban[38]. Por eso, la comensalidad constituían asimismo una de las posibilidades más eficaces de que disponen los grupos sociales para autodefinirse y diferenciarse. En ninguna sociedad estaba

35 MACK 1988, 81-83; SMITH-TAUSSIG 1990, 21-35.
36 KLAUCK 1982 trata este tema con mayor amplitud.
37 DOUGLAS 1971, 61-68; DOUGLAS-NICOD 1974, 744-747.
38 NEYREY 1991, 363.

permitido comer cualquier alimento en cualquier lugar con cualquier ocasión[39]. A este respecto, desempeñaban, pues, un papel importante no sólo las situaciones, los lugares y las personas, sino también los mismos alimentos. La antropóloga Douglas afirma, en este contexto, que el alimento *(food)* puede ser entendido como un «código» que permite descifrar la estructura social expresada en él. El mensaje contenido en el alimento-código manifiesta, por ejemplo, el grado de jerarquía social, la afiliación (inclusión) o la no afiliación (exclusión) a determinados grupos, los confines sociales y las transacciones más allá de estos confines sociales. Por consiguiente, los correspondientes alimentos específicos constituyen acontecimientos sociales cifrados[40].

2.2.2. *El significado simbólico de las comidas comunitarias para las relaciones sociales*

• Gal2,11ss

En el caso del «conflicto antioqueno» no se consigue ver con claridad, con una primera mirada al texto, si la cuestión relativa a las comidas comunitarias tenía que ver con las *personas* implicadas o con los *alimentos.* Pedro y los otros miembros judíos de la comunidad renuncian a su práctica anterior de *tomar alimento* con *no-judíoslpaganos.* Sobre los motivos que les indujeron a cambiar su comportamiento sólo podemos emitir hipótesis. Pero la motivación que brinda el texto -«por temor a los circuncisos»- induce a pensar que, a causa de esta comensalidad programática practicada en la *Ekklesia* de Antioquía, los judíos creyentes en Cristo de Jerusalén (¿y de Antioquía?) debían esperar repercusiones negativas. Por eso Pedro y «los otros judíos» tuvieron que renunciar a tomar alimento junto con los no judíos por motivos pragmáticos; en todo caso, en la medida en que esto tenía lugar en casas de no judíos y/o con alimentos que no correspondían a las prescripciones alimentarias judías.

¿Por qué motivos podían sentirse escandalizados los judíos por la comunión de judíos y no judíos en la misma mesa? El comportamiento tradicional del judaísmo de la diáspora nos brinda una ayuda interpretativa. En virtud de ello no se puede considerar ciertamente, en principio, que los judíos de la diáspora evitaran todo contacto social con los paganos o en todo caso intentaran hacerlo de manera tendencial[41]. En la práctica cotidiana de las ciudades antiguas existía un amplio abanico de relaciones sociales públicas y privadas entre judíos y paganos, cuyo correspondiente grado de intensidad dependía de la actitud religiosa más o

39 y.A. COHEN 1968, *508.*
40 DOUGLAS 1971,61; cf. CROSSAN 1994,451.
41 Sobre la cuestión de la comunión de los hebreos con los paganos, cf., por último, E.P. SANDERS 1990, *170-188.*

menos rígida de los judíos implicados[42]. La existencia de una prohibición absoluta de mantener contactos con los paganos está desmentida asimismo además por la presencia de los así llamados «temerosos de Dios». Pero había ámbitos en los que el contacto estaba sometido a medidas restrictivas. Por ejemplo, en el campo de la sexualidad en particular. Así, de manera especial las relaciones sexuales entre judíos y no judíos, aunque también la intergamia, estaban prohibidas con severidad. Había, por otra parte, problemas específicos en las relaciones sociales con los no judíos en lo concerniente a la participación en las comidas comunitarias, en particular cuando estaban organizadas por paganos[43]. A este respecto, parece ser que el problema social lo originaban no tanto las personas implicadas (a causa de la impureza ritual general de los paganos), sino más bien los alimentos servidos (sobre todo la carne, el vino y el aceite)[44]. Sin embargo, la impureza ritual estuvo ligada también en ocasiones a personas que comían alimentos impuros[45]. Los judíos podían invitar sin ningún problema a los paganos, pero sólo podían aceptar la invitación de los paganos en la medida en que estos sirvieran alimentos judíos[46].

Podría suceder, por tanto, que las irritaciones originadas por la comunión de mesa de judíos y no judíos en la *Ekklesia* antioquena se debieran al hecho de que los que invitaban eran creyentes en Cristo no judíos, lo que haría surgir así la sospecha de que se sirvieran alimentos problemáticos. En favor de esta tesis abogaría el hecho de que Pablo reprocha a Pedro (Gal 2,14) haber vivido antes como los paganos y obligar ahora a los paganos a vivir a la manera de los judíos *(ioudaizein)*, si es que podemos deducir de aquí que Pedro quería continuar la comunión de mesa de los judíos creyentes en Cristo con los no judíos, con la condición de que estos se atuvieran de modo claro a las prescripciones alimentarias *judías*[47]. Esto correspondería asimismo a la práctica tradicional del judaísmo. Pero esto sólo hubiera sido posible, en última instancia, si los anfitriones hubieran sido judíos, o si los no judíos hubieran aceptado vivir a la manera de los judíos.

• Hch 10-11

Este significado «simbólico» de las prescripciones alimentarias se refleja aún con mayor claridad en el episodio de Camelia (Hch 10,1-11,18). Pero aquí se discute la cuestión no sólo en lo referente a los alimentos, sino también en relación con las personas. Al respecto, es pre-

[42] Cf. DUNN 1983, 23; para el comportamiento de los judíos en ambiente pagano, es fundamental asimismo RAJAK 1985, 247-262.

[43] La *Carta de Aristea* (181ss) describe un banquete de judíos con un rey pagano, pero es evidente que en él se consumen alimentos judíos.

[44] Dn 1,3-17; 2 Mac 7,1s; 3 Mac 3,4.7; Jdt 10,5; 12,17-19; Tob 1,11; etc.

[45] Cf. *Jub.* 22,16 y *JosAss.* 7,1: a este respecto, E.P. SANDERS 1990, 177.

[46] DUNN 1983, 14.

[47] Pero el verbo *iouriaizein* podría significar también que Pablo espera, lógicamente, de Pedro la petición de la circuncisión de los cristianos procedentes del paganismo: E. STEGEMANN 1994, 58 ó (,8 nota 18.

ciso señalar que a Comelio se le presenta además como un «temeroso de Dios» piadoso y justo. Pedro contempla en una visión una gran variedad de animales, todos ellos impuros según el *kashrut* (prescripciones alimentarias judías), y es invitado por una voz divina a comer. En virtud de este acontecimiento, decide cambiar su comportamiento social, inspirado en la tradición judía, en relación con los no judíos (Hch 10,28s), y entra en casa de Camelia, donde come y bautiza a toda la casa. A partir del ejemplo simbólico de la supresión de las limitaciones en materia de prescripciones alimentarias judías, concluye el relato con la supresión, querida por Dios, de las barreras existentes en las relaciones sociales entre judíos y no judíos (Hch 10,34). Pero se sigue asimismo que «no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre» (Hch 10,28), puesto que Dios «Dios no hace acepción de personas» (Hch 10,34). De todos modos, este no hacer acepción de personas por parte de Dios tiene que ser claramente puesto en relación con el presupuesto de que la persona «tema a Dios y practique la justicia» (Hch 10,34), y se comporte, por tanto, en principio, como los llamados temerosos de Dios. Pero de lo que se trata sobre todo en el episodio de Camelia es de que también los no judíos son invadidos por el Espíritu y, en consecuencia, son dignos de recibir el bautismo (Hch 10,44). Eso mismo está confirmado también por Hch *l1,2s*, donde algunos judíos creyentes en Cristo reprochan a Pedro haberse alojado en casa de paganos y comido con ellos. Aquí se establece una relación entre la conversión explícita y la efusión del Espíritu como presupuesto para el bautismo de alguien que no sea judío -el primero fue un etíope, pero que había hecho, como un judío o un temeroso de Dios, la peregrinación a Jerusalén (Hch *8,26ss)*-, y entre la cuestión de las comidas comunitarias sin referencia al *kashrut* y el problema fundamental de las relaciones sociales entre judíos y paganos. En este contexto es preciso señalar también que Pablo ve a los no judíos creyentes en Cristo como personas que han sido «lavadas» y «santificadas» por Dios (I Cor 6,11). Por eso pretende de la comunidad de Corinto que «no se relacionen con quienes lleven una vida viciosa y, especialmente, que no coman con ellos (cf. 1 Cor 5,11)>>[48]. Sobre este fondo hemos de considerar también además los conflictos de Jesús -sobre todo con los fariseos- sobre la comunión de mesa con los pecadores y publicanos.

Aunque la cuestión, en Antioquía, no tenía que ver con las personas, sino con los alimentos, la comensalidad con los no judíos oculta de todos modos una mutación fundamental de mentalidad o un cambio basilar sobre la definición de los confines entre los grupos. Las comidas comunitarias de judíos y no judíos en la *Ekklesia* reflejan una supresión más amplia de los confines en las relaciones sociales. El mismo significado tiene

48 E. STEGEMANN 1994, 58.

también el episodio de Camelia. Asimismo en el sentido de las consideraciones antropológicas de Douglas, la práctica seguida hasta entonces (antes del conflicto) por los creyentes en Cristo de Antioquía ha de ser interpretada como una transacción más allá de los confines existentes entre los grupos (del judaísmo). Lo mismo vale para el episodio de Camelia, a propósito del cual se debe señalar, como es natural, que Pedro desempeña aquí, por así decirlo, el papel asumido por Pablo en el «conflicto antioquena», En cualquier caso, las convenciones del judaísmo de la diáspora han cambiado en las comunidades creyentes en Cristo en un punto decisivo: en la *ilimitada* comunión de mesa entre judíos y no judíos. No cabe duda de que también en las sinagogas de la diáspora se mantenían relaciones sociales con los paganos. Y los «temerosos de Dios», por ejemplo, adaptaron claramente su estilo de vida a las prescripciones religiosas del judaísmo -aunque en una medida diferente- también respecto a las prescripciones alimentarias[49]. Pero aquí se trata de la gradual adaptación de los no judíos a los usos y costumbres judíos, por lo que, en lo que respecta a las relaciones sociales de los «temerosos de Dios» con los judíos de la diáspora, cabe suponer que su comunión de mesa tenía lugar sólo de una manera subordinada a la observancia de las prescripciones alimentarias judías[50]. Así pues, en las relaciones sociales mantenidas con los paganos en las comunidades sinagogales de la diáspora se preservó este aspecto de la exclusividad judía. La situación se presenta de manera diferente en la comunidad creyente en Cristo de Antioquía. Como demuestra el texto de Pablo, la práctica de la comunión de mesa significó un cambio de las costumbres judías. Afirma incluso que Pedro, antes de la vuelta al estilo tradicional de vida judío, vivió «como los paganos» (Gal 2,14). O sea, que en Antioquía los judíos (creyentes en Cristo) rebasaron los confines del judaísmo (prescripciones alimentarias) hasta entonces vigentes. Y en la medida en que las costumbres alimentarias judías -también a los ojos de los paganos[51]- constituían un elemento importante de su distinción de los no judíos, la comunión de mesa entre judíos creyentes en Cristo y no judíos sin prestar atención alguna a las prescripciones alimentarias judías ha de ser considerada como una evidente desviación del comportamiento social judío. En consecuencia, incluso en el caso de que fueran sólo los alimentos y no las personas en sí mismas los que plantearan problemas en la comunión de mesa, la comensalidad en la *Ekklesia* debió de ser considerada como un cambio evidente del estilo de vida judío y como una tarea de la exclusiva identidad de grupo. Las comidas comunitarias de los judíos con los no judíos, sin prestar atención alguna a las prescripciones alimen-

[49] JUVENAL, *Sat*. 14. 96ss: el temeroso de Dios no come carne de cerdo.

[50] Según *MegTaan* I. 11. un simpatizante incircunciso del judaísmo no puede participar. como es natural. en el banquete pascual.

[51] Al respecto, ESLER 1987. 78-80.

tarias judías, podían ser consideradas también, desde el punto de vista del judaísmo, como una especie de hermanamiento con el paganism0[52].

2.2.3. La dimensión carismática como motivo de la desviación del comportamiento socialjudío

Nos parece que es preciso mostrarse prudentes en lo que respecta a las sucesivas racionalizaciones y teologizaciones, cuando *se* busca los motivos del comportamiento divergente de los judíos creyentes en Cristo frente a los no judíos (creyentes en Cristo) en la *Ekklesia.* No se trató de una emancipación, de cualquier modo que se quiera entender o motivar esta, respecto a la Torá. A nosotros nos parece que la causa del desbordamiento *(transzendierenden)* de los comportamientos procede del carácter pneumático o carismático del movimiento de Jesús. Se vio obrar a las fuerzas del Espíritu incluso entre los temerosos de Dios, entre los no judíos. Fue precisamente este desbordamiento del fuego carismático más allá de los confines, bien definidos desde el punto de vista social, que separaba a los judíos de los no judíos -registrado antes que nada en el círculo de los simpatizantes temerosos de Dios del judaísmo-, el que obligó a los judíos creyentes en Cristo a hacer frente de manera crítica a los comportamientos tradicionales. Esto tuvo lugar, históricamente, en el «concilio de los apóstoles» (Cal 2,1-10), por el hecho de que el «griego» Tito se da cuenta, paradigmáticamente, de que el mismo Espíritu que obra entre los judíos, obra también en la misión de Pablo entre los no judíos. Este proceso se reflejó, desde el punto de vista teológico, en el episodio de Camelia de Hch 10 Y en la descripción lucana del concilio de los apóstoles (Hch 15). En correspondencia con esto se produjo una «transformación» típica de los movimientos carismáticos. «En vez de controlar el "Espíritu" desde la "ley", ahora es el "Espíritu" el que controla la "ley" .»53 En consecuencia, fue la experiencia del don del Espíritu, que engloba asimismo a los no judíos, y no el interés (antinómico) de una emancipación de la Torá, lo que llevó a una aplicación más flexible del marco de referencia tradiciona1[54]. La misma renuncia a la circuncisión de los no judíos creyentes en Cristo encuentra su fundamento en este carácter carismático de las comunidades creyentes en Cristo (cf. Cal *3,lss).* No negamos, de todos modos, que todo esto pudiera presentarse también como antinómico a los ojos de los judíos. Sin embargo, en la autoconciencia de algunos creyentes en Cristo como Pablo tuvo lugar el proceso opuesto. Para él, la fe en Cristo confirma escatológi-

52 E.P. SANDERS 1990, 186.

53 SCHLUCHTER 1985, 12.

54 De todos modos, según Hch 15,19 por ejemplo, los numerosos mandamientos de la Torá constituían una carga.

camente lo que dice la Torá y, a buen seguro, precisamente también en el caso de los no judíos (cf Rom 3,27-31). Esta confirmación de la Torá por medio de la fe vale no *sólo* desde el punto de vista de la historia de la salvación, sino también en el plano ético. Debe decirse incluso que, en principio, la observancia de la Torá -también por parte de los no judíos en la *Ekklesia*- pudo representar el ideal de *los* creyentes en Cristo. La indiferencia de las personas, probada por Pablo en virtud del don carismático, se manifiesta en un cambio total según la instancia jurídica de la Torá con el apoyo del Espíritu (Rom 8,lss), por lo que «en Cristo» no vale ni circuncisión ni incircuncisión, sino sólo la «nueva criatura», yeso significa al mismo tiempo «la observancia de los mandamientos» *(cE.* Gal 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19). De todos modos, está claro que Pablo une, en cierto modo, la observancia de la Torá a su sistematización o sublimación en principios éticos[55]. En efecto, del mismo modo que es evidente que en su pequeña parénesis se deja guiar, materialmente, por la Torá, también lo es que la sistematiza y sublima en el mandamiento del amor *(cE.* Rom 13,4; GaI6,14).

2.2.4. Ninguna renuncia integral a las convenciones judías

El «incidente antioqueno» manifiesta, por tanto, un problema crucial para las nuevas comunidades constituidas por judíos y no judíos. Sus ilimitadas relaciones sociales provocan ante todo irritaciones, aunque expresan también una profunda diferencia en la autoconciencia y en la práctica social del judaísmo. La nueva dimensión de la comunidad creyente en Cristo, formada por judíos y paganos, se expresa, pues, no sólo en la renuncia, en principio, a la circuncisión de los paganos, sino también en el hecho de no tener en cuenta para nada el *kashrut.* El mismo Pablo se atuvo a una no consideración fundamental del *kashrut.* Ningún alimento es impuro en sí mismo para él (Rom 14,14). Sin embargo, pide que se renuncie a ciertos alimentos en la medida en que esto pueda escandalizar a *los* «débiles». El mismo comer la carne ofrecida a los ídolos es inconveniente para él únicamente en consideración a la conciencia de los hermanos y de las hermanas creyentes en Cristo, y no en sí mismo (1 Cor 8,lss; 10,24-28s). Con todo, ni siquiera en Pablo es total la superación de las convenciones de la identidad judía. Así, prohíbe de manera clara *el culto a los ídolos* -la veneración cultual de *los* dioses paganos (l Cor 10,7.10)- tal corno tenía lugar l'n el judaísmo de la diáspora, a causa del carácter exclusivo del culto propio del creyente en Crist0[56]. Está universalmente prohibida además la *impudicia* (l Cor 10,8). Pronuncia un alejamiento explícito con respecto a

[55] Sobre este proceso, cf. WEBER 1980, 349.

[56] MEEKS 1993, 210; amplia información en WALTER 1979, 425-436. *CE* asimismo la distinción del paganismo l'n 2 Cor 6,14ss.

un creyente en Crisro de Corinto por el hecho de haber contraído matrimonio con un pariente, matrimonio no permitido por la Torá (impudicia: *cE* 1 Cor *5,lss; cE* también, como delimitación respecto a los paganos, 1 Tes *4,3ss* y 1 Cor 7,2 entre otros). El autor del Apocalipsis lanza también una llamada para que se evite la impudicia; ahora bien, a diferencia de Pablo, este último critica también el comer la carne ofrecida a los ídolos (Ap 2,14.20)57. El así llamado decreto de los apóstoles (Hch 15,20.29) pide incluso la observancia de diversos elementos exclusivos del judaísmo (prohibición del culto a los dioses, de la impudicia, de la carne de animales no sacrificados de manera *kosher,* de comer sangre) hasta por parte de los paganos creyentes en Cristo, probablemente para facilitar las relaciones sociales con los judíos. A esto alude la motivación del decreto en Hch 15,21. Pero hay que recordar también que comer la carne (de los sacrificios) --o en el templo, o cuando se vendía en el mercado, o con ocasión de banquetes, después de haber sido sacrificada según el rito pagan0[58]- traía consigo la sospecha de la comunión con los dioses paganos[59].

3. *Antiguas analogías de. las comunidades creyentes en Cristo*

Para determinar la forma sociológica o la forma organizativa de las comunidades urbanas creyentes en Cristo se han hecho comparaciones con diferentes modelos de las antiguas modalidades de grupos: el de la casa antigua, el de las antiguas asociaciones *(collegia),* el de las escuelas filosóficas, el de las sinagogas, el de la compañía *(communitas)* o también *in nuce* el de la *ekklesia* como asamblea popular política[60]. Junto a esto, se ha intentado presentar el cristianismo primitivo, con el auxilio de los modernos conocimientos sociológicos o socio-psicológicos, como «movimiento milenarista»61, «secta»62, nuevo «cultO»63 o, de un modo más bien neutro, como «grupo» o «grupúsculo»[64]. Desde el punto de vista metodológico debemos distinguir ante todo, una vez más, entre los sistemas de clasificación de los modernos análisis y las antiguas analogías. La remisión a las antiguas analogías plantea problemas ulteriores. Así, nos parece decidida-

57 Cf. asimismo *Did.* 6, 3.

58 MURPHy-Q'CONNOR 1983,161-170.

59 THEISSEN 31989, 272-289.

60 Buena consideración general en MEEKS 1993, *15855;* cf. JUDGE 1979, 131-164; WILKEN 1979, 165-193; MALHERBE 1977, 87-91. Sobre la *communitas,* cf. SAMPLEY 1980. Sobre la asamblea popular política, cf. sobre todo BERGER 1976; cf. asimismo KLAUCK 1994, 288-291; Cotter 1994, 369-372.

61 GAGER 1979a, 88-130. Cf. también más arriba, pp. 265s.

62 SCROGGS 1975. Cf. más arriba, pp. 265.330ss.

63 STARK 1986, 216-225.

64 MEEKS 1993, 158.

mente problemático el uso de los testimonios literarios de la Iglesia antigua (de los siglos 11 y **III)** como material informativo posterior. Los textos correspondientes manifiestan una posición específica (apologética) por parte de sus autores, que no puede ser aplicada *sic et simpliciter* al período neotestamentario. De este modo, se subraya también, como es natural, otro problema, a saber: el hecho de que el conocimiento que tenían los creyentes en Cristo de su comunidad se distinguía de la concepción que tenían de ella aquellos que estaban fuera de la misma.

Tomemos como ejemplo a Tertulian0[65]. En su descripción de la forma organizativa de las comunidades creyentes en Cristo combina diferentes términos. Estos podían ser usados para describir las asociaciones, aunque también las escuelas filosóficas: *factio, illicita factio, secta, disciplina, corpus, curia, coitio*[66]. Pero, a continuación, pretende responder a la acusación de que los cristianos eran un partido ilegal *(illicita factio)*. Es decir, las analogías sólo son analogías, se usan para intentar explicar a los que están fuera, recurriendo a los términos de su experiencia social, la estructura social de las comunidades creyentes en Cristo y demostrar su «carácter inocuo». No hay duda alguna de que tampoco Tertuliano considera que las comunidades cristianas se identifican con los colegios o las escuelas filosóficas.

Desde el punto de vista de los no creyentes en Cristo o de sus responsables políticos, las comunidades creyentes en Cristo son consideradas ya, a buen seguro, en el Nuevo Testamento como *factio* (una especie de club político o formación partidista prohibida). Pablo es acusado ante el gobernador romano Félix de «jefe de la secta de los nazareos» (Hch 24,5), esto es, de ser el jefe de una partido insurreccional interior al judaísmo que se pone en contra de valores y principios organizativos fundamentales de Roma. También en Hch 17,6s los miembros de la comunidad creyente en Cristo pasan por sospechosos de ser miembros de un movimiento insurreccional antirromano de difusión mundial, que pretende subvertir el orden social y polític0[67]. En los siglos JI y **JII** estas sospechas que se ciernen sobre las comunidades creyentes en Cristo se agravan y culminan en la acusación de que los cristianos son un grupo de «conjurados»[68]. Pero aquí se trata, evidentemente, de gente que les considera desde el exterior. Otro ejemplo. A comienzos del siglo JI, los autores romanos (Suetonio, Tácito, Plinio) consideraban a los cristianos como miembros de una religión extranjera corruptora de las costumbres *(superstitio);* en consecuencia, como una comunidad cultual que ofende los tradicionales preceptos y valores religioso-morales de la sociedad mayoritaria[69]. También esta concepción les fue atribuida a los cristianos desde el exterior y no correspondía, ciertamente, a lo que ellos pensaban de sí mismos.

Si queremos hacer sitio a la *Ekklesia* en el abanico de las antiguas formaciones de grupos, es preciso tener cuidado en no describir su forma

[65] TERTULIANO, *Apol.* 38s.
[66] WILKEN 1979, 187.
[67] Sobre ambas acusaciones, cf. más adelante, pp. 434ss.
[68] SCHÄFKE 197'), 605ss.
[69] A este respecto, cf. más adelante, pp. 431s-437s.

organizativa situándonos en el punto de vista polémico de los que estaban fuera. Debemos intentar, más bien, comparar con otras formas organizativas antiguas las estructuras que resultan de los mismos datos neotestamentarios. De esto debemos distinguir además, una vez más, el uso de la terminología sociológica moderna. De este contexto nos ocuparemos de manera específica más adelante, en la sección 4.

Cuatro estructuras organizativas antiguas han servido, por así decirlo, de modelo para diversos aspectos de la forma empírica de la *Ekklesia:* la asamblea popular (cE. par. 3.1); la casa antigua o familia nuclear (par. 3.2); las asociaciones voluntarias (par. 3.3); las sinagogas de la diáspora, de las que ya hemos hablado[70].

3.1. *La asamblea de los creyentes en Cristo y la asamblea popular*

Las analogías entre la *Ekklesia* de los creyentes en Cristo, como entidad empírica, y las asambleas (populares), designadas con el mismo término, de las ciudades-estado griegas y -con ciertos cambios- también del judaísmo, tienen, a nuestro modo de ver, una gran importancia para comprender la forma organizativa de las comunidades creyentes en Cristo.

3.1.1. *Comparación entre la asamblea popular y la «Ekklesia»*

La *ekklesia*, en el ámbito de la experiencia profana, es «la asamblea del *demos*, la asamblea popular. Tanto en Atenas, como en todos los estados griegos»[71]. El término designa, pues, «normalmente» la asamblea de todos los hombres libres que renían derecho de voto, es decir, la asamblea de los ciudadanos de pleno derecho de una *polis*[72]. Los miembros de la *ekklesia* eran los ciudadanos. Ahora bien, «los ciudadanos no formaban nunca la totalidad de la población de una ciudad griega; probablemente no hubo ninguna ciudad-estado que tuviera al menos un cuarto de ciudadanos de pleno derecho entre sus habitantes... las mujeres, los niños y los esclavos estaban excluidos. Su lugar estaba en casa... Eran miembros de la casa, pero no de la *polis;* la *polis* era, ciertamente, su patria, pero permanecían excluidos de la vida pública»73. Lo mismo cumple decir de los extranjeros. Esta asamblea *(ekklesia)* tenía una cadencia regular o era excepcional y se celebraba «por lo general por la mañana temprano»[74]. Empezaba después

70 Cf. más arriba, pp. 34455.
71 BRANDIS 1905,2163.
72 Cf., en el Nuevo Testamento, Hch 19,32.39.41.
73 REOFIELD 1993, 193.
74 BRANDIS 1905,2172.

de haber hecho las ofrendas (para asegurarse de su desarrollo favorable) y de las oraciones[75], el orden del día se establecía por anticipado.

Eran elementos fijos de la *ekklesia,* entre otros, las llamadas *hiera,* es decir, la «comprobación de las relaciones correspondientes a la ejecución de las ofrendas realizadas en nombre del estado por las personas destinadas a ello», aunque también la concesión de condecoraciones a las personas y la concesión de la ciudadanía[76]. Tras aprobar el orden del día, la asamblea pasaba a deliberar sobre cada punto. Tomaban parte en ella los funcionarios tanto civiles como cultuales, así como, en cuanto rétor, cualquier ciudadano que tuviera derecho de voto[77]. Los oradores acostumbraban también a rezar antes de pronunciar sus discursos[78].

En el marco de las asambleas populares tenían, pues, también su papel los aspectos *cultuales* (acciones sacrificiales), la *alabanza* de eminentes personalidades y los *debates* sobre temas específicos; se caracterizaban también por las intervenciones y las réplicas de los hombres que formaban parte de la misma. El aspecto de la asamblea caracteriza también el vocabulario del Nuevo Testamento, por lo que ya en este ámbito se manifiesta una analogía fundamental entre la asamblea de los creyentes en Cristo y la asamblea política de la *polis*[79]. «También la *ekklesia* primitiva se constituyó sobre la base del "convenir conjuntamente".»[80] En ella encuentran sitio las oraciones[81], las más diversas formas de discurso (discurso en lenguas; discurso profético, conversaciones formativas[82]), así como debates (discursos magisteriales)[83]. Podemos ver una analogía con la alabanza *(epainos),* uno de los elementos más importantes de las asambleas populares greco-helenísticas, en la alabanza de Dios (Hch 2,47; *cE* 14,27; 1 Cor 14,26), así como en el elogio dirigido a los creyentes en Cristo (1 Cor 11,2.17.22; 2 Cor 8,18)[84]. En este contexto se sitúan asimismo los reproches y las amonestaciones[85]. También la coordinación *(Zuordnung)* de los «ancianos» en la *Ekklesia*[86], los envíos oficiales en misión (Hch 14,23; 2 Cor 8,19) y la redacción de las deliberaciones (Hch 15,22) encuentran analogías en las asambleas políticas[87]. Sobre este fondo hay que entender, al fin y al cabo, los *principios reguladores* de la asamblea de los cre-

75 BRANDIS 1905,2173.
76 BRANDIS 1905,2187.
77 BRANDIS 1905,2191.
78 SCHMIDT 1938, 518.
79 Cf. asimismo MERKLEIN 1987, 313s.
80 BERGER 1976,178.
81 Hch 12,5.12; Rom 15,30; 1 Cor 7,5; 11,4s; 14,13-15; 1 Tes 5,17; Col 4,2; Flm 22.
82 1 Cor 14,26.35.
83 1 Cor 4,17; 7,17; 14,19.28.34s; 1 Tim 2,12.
84 Cf. BERGER 1976, 178s.
85 1 Tes 4,18; 5,11; Rom 15,14.
86 Hch 14,23; 15,4.22; 20,17; Sant 5,14.
87 BERGER 1976, 182s.

yentes en Cristo que tiene Pablo en su mente cuando amonesta a los corintios para que sus asambleas se desarrollen «con decoro» y «con orden» (I Cor 14,40). En este contexto parece ser que plantea problemas, sobre todo, la distribución de papeles entre los hombres y las mujeres en los debates o intervenciones magisteriales de la asamblea de los creyentes en Cristo[88].

Así pues, la asamblea de los santos está estructurada en muchos detalles en analogía con la asamblea popular. Ahora bien, a pesar de todas las analogías, ambas asambleas parecen distinguirse precisamente respecto a su *finalidad específica.* Las asambleas populares son convocadas para discutir y decidir los problemas de la ciudad, las cuestiones correspondientes a la guerra y a la paz, el otorgamiento de honores públicos, la concesión de la ciudadanía, etc. Todas estas decisiones tienen, según las circunstancias, una importancia más o menos grande para la vida comunitaria de la *potis* y para el bienestar de sus habitantes. Pero no es posible reconocer un fin comunitario a aquellos que se reúnen, y si este existe, es, de todos modos, más bien reducido. La finalidad de la asamblea de los creyentes en Cristo, por el contrario, tiene que ver también con los convocados en cuanto *comunidad* La asamblea sirve para reforzar, conservar, desarrollar, comprobar y manifestar a la comunidad misma, así como a cada uno de sus miembros. En la asamblea comunitaria, los mismos «salmos» (probablemente cantados), que deben servir para alabar a Dios, tienen también una función instructiva y «emotiva» para los que se han reunid0[89]. El término neotesramentario de «edificación» *(oikodome)90,* empleado en este contexto, con el que se describe el crecimiento y el progreso de la comunidad de los creyentes, remite a una segunda forma organizativa fundamental de la Antigüedad: la casa o la estructura familiar. La comunidad de los creyentes en Cristo presenta analogías fundamentales también con esta forma. Pero antes de hablar de este aspecto debemos detenernos brevemente en los lugares de reunión todavía reconocibles y en la probable consistencia numérica de la comunidad.

3.1.2. Lugares de reunión, cantidad de personas reunidas

Las reuniones de los creyentes en Cristo tenían lugar, ciertamente, por lo general, en casas privadas, como inducen a pensar ya de por sí las comunidades domésticas[91]. Pero diferentes comunidades domésticas de una ciudad se reunían también en ciertas casas privadas (1 Cor 16,15s; Rom 16,23). Hemos de citar asimismo reuniones de creyentes en Cristo al aire

88 A este respecto, cf. más adelante, pp. *544ss.*
89 1 Cor 14,26; CoI3,16s; Ef5,18-20.
90 1 Cor 14,3-5.12.17.26; 1 Tes 5,11; Ef4,11-16.
91 Cf. sólo 1 Cor 16,19; Rom 16,5; Flm 2; CoI4,IS; **Hch** 16,IS.31-34.

libren o en locales y edificios alquilados (Hch 20,7; cE 19,9: *scholelschola).* No había un verdadero edificio destinado propiamente a esta finalidad (iglesia)[93]. Las posibilidades ofrecidas por una casa privada como lugar de reunión invitan a pensar que el número de miembros de las comunidades creyentes en Cristo correspondía a la capacidad del local. En Corinto había, probablemente, cuatro o cinco comunidades domésticas[94]. Tomando, por otra parte, como término de comparación el hecho de que en las Cartas atribuidas a Pablo (excepto las Cartas pastorales) se cita por su nombre, junto con el del apóstol, a 65 personas[95], entre las que figuran asimismo sus colaboradores o compañeros de viaje[96], nos vemos inducidos a considerar que el número de miembros de las comunidades creyentes en Cristo era más bien bajo. Banks estima una media de 40-45 personas[97]. A un número semejante (entre 30 y 40, como máximo 50) llega también Murphy-O'Connor sobre la base de la estimación de las capacidades de los locales[98]. No es posible decir con certeza ni siquiera con qué frecuencia se reunían los creyentes en Cristo ni en qué días[99]. Es posible, aunque no es seguro, que se reunieran una vez a la semana. También es posible que los creyentes en Cristo de una *ciudad* -como diversas asociaciones y confraternidades cultuales- se reunieran una vez al mes[100].

3.2. La «Ekklesia» en cuanto comunidad: casa y familia

3.2.1. Analogías terminológicas con «casa» y «familia»

La casa, la unidad socio-económica fundamental de las sociedades antiguas por consiguiente, tiene una importancia fundamental tanto en el contexto social de las comunidades cristianas primitivas como en el vocabulario neotestamentario[101]. Gülzow dice, con razón, que la «célula» de las comunidades cristianas son las comunidades domésticas[102]. «De 1 Cor

92 PUNJO EL JOVEN, *Ep.* 10,96.
93 RORDORF 1964, 110-128.
94 1 Cor 1,12s.16; Rom 16,23.
95 MEEKS 1993, 120.
96 Lista de los nombres en THEJSSEN 31989, 255s.
97 BANKS 1980, 41s.
98 MURPHy-O'CONNOR 1983, 156.
99 Hch 20,7: el primer día de la semana; el contexto invita a pensar que se entiende el sábado por la noche (tras la puesta del sol). Según PUNJO EL JOVEN *(Ep.* 10, 96), los cristianos se reunían en un día fijo, antes de que saliera el sol. Según JUSTINO *(Apol.* 1, 67; cf. BARN 15,9; *IgnMagn* 9, 1) era el domingo.
100 BANKS 1980, 41.
101 Cf. sólo 1 Cor 1,16; 11,22.34; 14,35; 16,15.19; Flp 4,22; Rom 16,5; Flm 2; CoI4,15; 1 Tim 3,4s.12; 5,4.13; 2 Tim 1,16; 3,6; 4,19; Tit 1,11; Hch 16,15.31-34.
102 GÜLZOW 1974, 198. Cf. de manera global sobre las comunidades domésticas KLAUCK 1981.

16,15 (1os miembros de la casa de Estéfanas son los primeros cristianos de Acaya) podemos deducir que la historia del cristianismo en una ciudad empezaba, por lo general, con la conversión de una casa»[103]. Por otra parte, se describe a las comunidades de creyentes en Cristo con términos procedentes de este ámbito de la experiencia social. Son presentadas incluso, explícitamente, como la «casa *(oikos)* de Dios» (l Tim 3,15)[104] Y a sus miembros como miembros de la casa *(oikeioi)* de Dios (Ef2,19)[105] o como hermanos en la fe (Ga16,l0)[106]. El apóstol Pablo presenta su ministerio de predicación como *oikonomia,* esto es, como la tarea del gobierno y administración de una casa (l Cor 9,17). En 1 Cor *4,ls,* para describir su actividad misionera, usa otros términos derivados del ámbito social de la casa: se define, en efecto, como servidor *(hyperetes)* de Cristo y administrador de la casa *(oikonomos)* de los misterios de Dios. De manera análoga, en Col 1,25 se emplea *diakonos* (esclavo doméstico, encargado de servir a la mesa) para el gobierno de la casa *(oikonomia)* de Dios. En Tit 1,7s se prescribe al responsable de la comunidad de los creyentes en Cristo el código de honor de un administrador de casa *(oikonomos)*[107]. A este contexto pertenecen asimismo los pasajes éticos del Nuevo Testamento que se inspiran en la distribución de los papeles en la casa antigua (cf., a este respecto, enseguida más abajo). Dado que la casa antigua incluye, junto a los propios y verdaderos miembros de la familia, también esclavos, libertos, asalariados y otros colaboradores, se puede distinguir ulteriormente, a partir de los términos que recuperan la concepción de la casa para describir la comunidad creyente en Cristo, la terminología relativa a la familia en sentido estricto. El término más usado, con mucho, por Pablo (Rom 16,1) para referirse a sus destinatarios es el de hermano *(adelphos)* y hermana *(adelphe);* en algunos pasajes se refiere también a sí mismo, de manera explícita o implícita, como padre (l Cor 4,15; 1 Tes 2,11; Flm 10). En algunas ocasiones, se dirige también a los creyentes en Cristo llamándoles: «hijos» o «hijas» de Dios (Rom 8,18 et passim; Hch 2,17), hermanos y hermanas «amados» por Dios (l Tes 1,4.6), o simplemente «amados». El tono es, con frecuencia, emotivo y exaltado[108]. La entrada de un creyente

103 WOLTER 1993, 249.

104 Cf. 2 Tim 2,20s.

105 De manera implícita 1 Tim 5,8. Dios como señor de la casa *(despotes):* 2 Tim 2,21.

106 Sobre las metáforas de la casa en el Evangelio y en los Hechos de los Apóstoles de Lucas, cf. ELLIOTT 1991, 224ss.

107 Las antiguas concepciones del gobierno de la casa constituyen también en 2 Tim 2,19-20 el fondo de las directivas para el «gobierno de la comunidad». Aquí nos encontramos, a buen seguro, ante los pródromos de una «institucionalizacióll» de la concepción de la iglesia: ROLOFF 1993, 259s.

108 Como ejemplos de textos, cf. sobre todo 1 Tes 1,4.6; *2,7s.17;* 5,13-26; Flp 2,25ss; 4,1 Os; cf., al respecto, MEEKS 1993, 182s; BANKS 1980, *56s.*

en la comunidad de la *Ekklesia* a través del bautismo puede ser descrito también con la imagen de la adopción (por parte de Dios Padre) (Ga14,6; Rom 8,15-17). Por otra parte, el concepto de comunidad familiar de los creyentes se hace remontar al mismo Jesús (Mc 3,31ss y par.)109.

3.2.2. Amonestaciones éticas en el contexto de la casa y de la fámilia

A las metáforas de la casa y de la familia corresponden también las amonestaciones éticas al amor al prójimo y al amor fraterno[llo]. Estas se inspiran, a su modo, en antiguas normas de reciprocidad, en las que el amor fraterno representa más bien un comportamiento solidario en el seno de la familia nuclear o en la parentela, y el amor al prójimo más bien la reciprocidad equilibrada entre vecinos y amigos. En este contexto hemos de considerar también las alusiones neotestamentarias al amor al amigo, que puede superponerse, en parte, al amor al prójimo, así como al amor fraterno. El modelo ideal del antiguo amor al amigo sirve, en los Hechos de los Apóstoles *(2,42ss; 4,32ss)*[111], para describir la vida comunitaria de la comunidad primitiva de Jerusalén. Por otra parte, Pablo parece interpretar el amor al prójimo como amor fraterno[112]· También la *hospitalidad* es una forma de solidaridad en el contexto de la reciprocidad equilibrada!!3. Los textos éticos del Nuevo Testamento que se inspiran en la distribución de los papeles en la casa antigua han de ser entendidos a partir de la antigua ciencia del gobierno de la casa[114]· Precisamente las «tablas domésticas» en sentido estricto presuponen como base de su argumentación la estructura social de una comunidad doméstica y estructuran *sus* amonestaciones con la mirada puesta en la distribución interna de los papeles (hombre-mujer; padre-hijos; amo-esclavo).

109 Por lo demás, la terminología "familiaf» se encuentra asimismo en muchas asociaciones y comunidades cultuales paganas, así como en el judaísmo; cf. sólo MEEKS *1993, 185s* y BANKS 1980, *59s.*

110 Amor al prójimo; GaI5,14; Rom 13,9; Mc 12,31 y par.; Mt 5,43; 19,19; Sant 2,8. Amor fraterno: 1 Tes 4,9; cf. 3,12 y Rom 12,10; Heb 13,1; 1 Pe 1,22; 3,8; 2 Pe 1,7; sobre este último, KLAUCK 1990,144-156. Sobre el amor al prójimo: W. STEGEMANN 1987,59-82.

111 Cf. asimismo Lc 7,34; 12,4; Tit 3,15.

112 W. SW<;FMANN 1987,71.

113 Cf. también más arriba, el cuadro 2, p. 57. Rom 12,13; 15,7 (?); 16,2.23; Flm 22; Hch 10,6.1 H.23.32; 16,15; 17,20s; 28,7; 1 Tim 5,10; 1 Pe 4,8; Heb 13,2; cf. Mt 25,35ss.

114 1 Tim 2,1-6,2; Tit 2,1-10; 1 Pe 5,1-5; cf. también las así llamadas «tablas domésticas» para un estilo de vida fiel a Cristo (Col 3,18–4,1; Ef 5,21-6,9; análogamente también 1 Pe 2.13-3.7).

La conexión de las amonestaciones éticas con la terminología relativa a la casa y a la familia demuestra que aquí nos encontramos ante una especie de lenguaje real-metafórico, es decir, que debemos considerar que las relaciones sociales de los creyentes en Cristo en su realidad cotidiana se inspiraban en las normas de solidaridad de los grupos familiares o grupos domésticos[115]. Al respecto, las normas destinadas al núcleo familiar pudieron ser aplicadas también a otros miembros del mismo (creyentes en Cristo). Aunque parece ser que esto era más bien excepcional.

Así, Pablo exhorta a Filemón a que reciba a Onésimo -su esclavo huido y convertido mientras tanto a la fe por Pablo-, no ya como esclavo, sino como «hermano» (Flm 15s)[116]. Como es natural, esta instrucción parece constituir la excepción, dado que otros textos (Col 3,22s; Ef 6,5ss; cf. 1 Cor 7,21-24)[117] no ponen en tela de juicio las relaciones sociales entre amos (creyentes en Cristo) y esclavos, sino que se limitan a señalar «cristianamente» los papeles respectivos[118]. Por lo demás, de la instrucción a Filemón no se sigue de manera explícita la petición de la liberación *(manumissio)* de Onésimo por patte de su amo[119]. Como es evidente, Pablo espera un cambio de la condición social de Onésimo dentro de la casa de Filemón (Onésimo debe convertirse en «hermano» o «partner» de su amo), aunque no la anulación de su condición jurídica (de esclavo).

3.2.3. Afinidad, aunque no identidad estructural, con la casa antigua

Así pues, es difícil exagerar la importancia del significado histórico de las antiguas casas en el reclutamiento de los creyentes y en la calidad solidaria de sus relaciones sociales. Como es natural, debemos señalar que la comunidad cristiana «no se identifica *sic et simpliciter* con una casa, cuyo cabeza se había pasado al cristianismo»[120]. Lo demuestra ya la Carta a Filemón, en la que se presupone que un miembro de su casa (el esclavo Onésimo) se convierte a la fe sólo en un segundo momento, bajo la influencia de Pablo. Además, en algunas ciudades existían diversas comunidades domésticas autónomas de creyentes en Cristo, que se reunían también como *Ekklesia* o mantenían contactos con comunidades creyentes en Cristo presentes en otras ciudades o que se sentían unidas a ellas. De este modo se hacía posible, por lo que respecta a los grupos de creyentes en Cristo que se estaban constituyendo, insertarse «en una red de relaciones

115 Cf. sobre todo 1 Cor 15,58; Rom 15,14; Flp 3,4; 4,1; Ef 6,10; globalmente, a este respecto, BANKS 1980, 55ss.

116 *Cf.*, al respecto, PETERSON 1985, 93ss.

117 Tit 2,1ss y 1 Pe 2,18ss presuponen casas no cristianas.

118 WOLTER 1993,208.

119 Así, con razón, WOLTER 1993, 233ss.

120 WOLTER 1993, 248.

internas y externas ya existente -parentela, *clientela* y jerarquía doméstica- aunque también de asociaciones de amistad y de relaciones de trabajo»121. Los creyentes en Cristo comprometidos con la misión (aunque probablemente no sólo ellos) encontraban en las casas de los compañeros de fe hospitalidad y, en caso necesario, también apoyo económico[122]. Las relaciones sociales entre los mismos creyentes en Cristo se inspiraban asimismo en la antigua solidaridad del vecindario y de la familia. Así, podemos afirmar con tranquilidad que las comunidades de creyentes en Cristo, para la concepción que tenían de sí mismas y de sus relaciones sociales, se inspiraban en el modelo de la casa antigua o del núcleo familiar. Sin embargo, no estaban organizadas ni estructuradas simplemente como casas antiguas o familias. Ni atendían a su fin principal (la subsistencia de una familia extensa), ni su forma organizativa era una pura imitación de las formas institucionales. Eso mismo se deja ver también en lo que se dice a propósito de las funciones directivas de las comunidades.

3.2.4. Funciones directivas

Para las comunidades paulinas, en particular, vale el hecho de que en ellas no se habían constituido aún funciones directivas *institucionales*. En este contexto no es posible hablar de «ministerios». Las diferentes funciones detectables deben ser entendidas más bien como «roles» en el marco de grupos carismáticos (apóstoles, profetas, doctores: 1 Cor 12,28; *episkopoi* = funcionarios destinados a la administración de los asuntos comunitarios, tal vez económicos; diáconos: Flp 1,1)123. Se inspiran, por lo demás, no en la distribución de los papeles en la casa antigua, sino a lo sumo -como en el caso de los *episkopoi* y de los diáconos en Filipos- en los de las asociaciones y sinagogas. Por último, sigue sin tener un carácter específico 1 Tes 5,12 (cf. Rom 12,8; 16,2), donde la función directiva *(prohistemi, prostatis)* recuerda las tareas del patronato. La terminología, procedente del ámbito de la casa, destinada a designar funciones determinantes, se usa, por tanto, en las Cartas de Pablo sólo en sentido traslaticio (véase más arriba). Este uso metafórico de los términos aparece también con toda claridad en el Evangelio de Lucas. Se habla allí en parábola (!) de los apóstoles como de administradores y esclavos domésticos de Dios (Lc 12,35ss; cf. 17,7-10). Es significativo el hecho de que esta terminología no aparezca en la parénesis concreta dirigida a los representantes de la comunidad creyente en Cristo (Hch 20,17ss). Por otra parte, no es posible reconocer aún en las comunidades paulinas la estructura social jerárquica de la casa anti-

111 MEEKS 1993.162.
122 Cf. 2 Cor 8,9; 1 Cor 16,2.
123 ef. Ef 4,11; apóstoles, profetas. evangelistas. pastores y doctores.

gua (con el *paterfamilias* en el vértice)[124]. Pero da la impresión de que esta situación cambió a finales del siglo I (Cartas pastorales). En 1 Tim 3,15 se designa explícitamente a la *Ekklesia* como «casa de Dios»[125] y, en 2 Tim 2,21, se habla de Dios como su Señor *(despotes).* El jefe o vigilante *(episkOpOS)*[126] de una comunidad debe presidir la casa de Dios como un administrador *(oikonomos)* (Tit 1,7) y debe haberse señalado también en el buen gobierno de su propia casa (l Tim 3, 1ss). Debe saber también cómo hay que comportarse en una casa y debe tratar a los miembros ancianos y jóvenes de la comunidad al modo de padres, madres y hermanos (l Tim 5,1-2). Las *amonestaciones éticas* de las Cartas pastorales se inspiran también en la distribución de los papeles internos de la casa (hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, amos y esclavos, y también viudas)[127]. No existe, por tanto, duda alguna de que las amonestaciones éticas de las Cartas pastorales -tanto para el gobierno de la comunidad, como para la vida de los creyentes en Cristo- se inspiran en la antigua ciencia del gobierno de la casa, aunque eso no significa que la forma organizativa de las comunidades creyentes en Cristo del tiempo reproduzca la estructura social o la organización institucional de la casa antigua.

3.3. «Ekklesia» y asociaciones antiguas

Las asociaciones voluntarias de determinados grupos sociales conocieron, en los comienzos del Imperio romano, un auténtico «estallido»[128]. Waltzing, en su obra clásica sobre la formación de asociaciones en la Antigüedad, enumera 100 tipos diferentes[129]. Las asociaciones pueden ser designadas con los términos *collegium, corpus, curia, factio, hetaeria, thiasos, eranos, synhodos* y otros semejantes. Las más conocidas son, entre otras, las formadas por determinadas categorías artesanales e industriales (panaderos, armadores, etc.), así como de comerciantes y mercaderes, y también las de asociados a las exequias de los miembros del estrato inferior *(colle-*

124 MEEKS 1993, 163 llama la atención sobte esto.

125 CE. asimismo la imagen de la comunidad como casa en 2 Tim 2,19-22.

126 El término *episkopos* «<vigilante»), usado también para designar la guía de la comunidad -1 Tim 3,2; Tit 1,7; cE. 1 Pe 2,25; Hch 20,28; Flp 1,1-, no es de todos modos un tétmino típico procedente del ámbito de la casa antigua. Puede designar servicios y tareas administrativas (también desde el punto de vista económico) y se usa tanto en el mundo de las asociaciones como para designar a los vigilantes del templo o a los presidentes de las sinagogas. CE. sólo ROLOFF 1989, 172s.

127 1 Tim 2,8-15; 5,lss; 6,ls; Tit 2,lss. Para las directivas específicas ditigidas a las mujeres, cf. pp. 380ss.

128 MEEKS 1993, 164; cE. también allí 68-71.

129 WALTZING 1895-1900; reimpresión 1968; aquí vol. 1l, 145-157; breve consideración general en VITTINGHOFF 1990, 210.

gia tenuiorum), que garantizaban a sus miembros una sepultura digna. Todas estas asociaciones tenían, claro está, una determinada divinidad protectora y celebraban ritos cultuales, aunque hay que distinguirlas de las auténticas asociaciones cultuales *(cultores),* que llevaban el nombre de la divinidad (Júpiter, Hércules, aunque también Isis y Mitra, por ejemplo) ya en el ámbito de su misma designación[130]. Desde el punto de vista de su composición social, en estas asociaciones aparecen sobre todo miembros del *estrato inferior,* desde los más pobres a los un poco más acomodados; algunos miembros del estrato superior podían asumir funciones de patronato especialmente en los colegios profesionales. Los esclavos y las mujeres se reunían en particular en las asociaciones religiosas o cultuales[131]. Puesto que, por lo general, los miembros de las asociaciones no presentaban los prerrequisitos necesarios para ser elegidos en una magistratura ciudadana o para ser cooptados en el *ordo decurionum,* el *collegium,* para muchos, no sólo podía satisfacer la exigencia social de encontrarse en un grupo de personas de pareja condición, y en el caso de los colegios profesionales con personas que tenían también los mismos intereses, para ofrecer sacrificios y celebrar fiestas, sino que podía significar también una autoafirmación en el seno de un grupo reducido, sobre todo cuando alguien era llamado a desarrollar en él alguna función»132. Así, es digno de ser señalado el hecho de que las designaciones de las funciones de muchas asociaciones estaban calcadas de las de los magistrados de la ciudad *(<<prytanis,* tesorero, secretario, *decuriones, quenquennales,* etc.»)[133]. Las reuniones de las asociaciones se celebraban de manera mensual, ya fuera en locales privados (también posadas), ya fuera en edificios destinados específicamente a las reuniones *(schola)*, cuando los miembros de las asociaciones disponían de mayores medios[134].

3.3.1. *«Ekklesia» y asociación: semejanzas y diferencias*

Ya en los siglos U-UI fueron consideradas las comunidades creyentes en Cristo como una modalidad de las antiguas asociaciones[135], y desde finales del siglo XIX a nuestros días también los estudiosos modernos vuelven a tomar, de manera esporádica, esta comparación[136]. Como los *collegia,* también las comunidades creyentes en Cristo eran grupos pequeños

130 VITTINGHOFF 1990, 210; Ausbüttel 1982, *49ss.*
131 VITTINGHOFF 1990,211.
132 VITTINGHOFF 1990, 211.
133 MEFKS 1993, 169.
134 STAMIIAUGH 1988,210; MEEKS 1993, 165.322; CORLEY 1993,18.
135 PLINI() EI.]OVFN. *Ep.* 10, 96: *hetaeria;* cf. TERTULIANO, *ApoL. 38s: factio, corpus, curia. coitio.*
136 HEINRICI 1876, 464-526; WILKEN 1979, 165-193; MALHERBE 1977,87-91.

con una dimensión humana, en los que era posible la relación personal entre los miembros. También aquí era voluntaria la afiliación y las reuniones iban unidas a rituales «cultuales» y a comidas comunitarias. Ahora bien, las comunidades creyentes en Cristo eran, significativamente, más exclusivas en lo que respecta a sus miembros[137]. Tampoco su base social era tan homogénea como la de las asociaciones. En virtud de sus miembros (también esclavos y mujeres) ya la referencia explícita al Dios único o a Cristo *(Ekktesia* de Dios/de Cristo), quizás habría que compararla más bien con las asociaciones cultuales *(cuttores),* aunque sorprende, en particular, el hecho de que en la comunidad creyente en Cristo falta la «jerarquía de funciones» propia de la organización institucional de muchas asociaciones y que las vinculaba estrechamente con las funciones ciudadanas[138]. Sólo las reuniones regulares, unidas a comidas comunitarias, podrían sugerir una cierta analogía con las antiguas asociaciones. Pero, como tendremos ocasión de ver enseguida, ni siquiera esta analogía está clara. Puede depender incluso del modelo de la práctica de las comidas comunitarias que se usaba en la casa antigua.

3.3.2. Comida comunitaria

Hasta ahora no hemos hablado de una experiencia social específica del cristianismo primitivo: las comidas comunitarias (incluida la cena del Señor) de las personas reunidas. También en las casas antiguas se celebraban comidas comunitarias con invitaciones recíprocas. Así, debemos señalar que las breves notas sobre la «fracción del pan» de Hch 2,42.46 reflejan la práctica de las comidas comunitarias (Hch 2,46, ¿incluida la cena del Señor?) de los creyentes en Cristo *de casa en casa* y se refieren, por tanto, a la normal comunión de mesa practicada en la casa antigua. Tampoco respecto a las comidas de los creyentes en Cristo en el ámbito de diversas comunidades domésticas es posible excluir una cierta analogía con las recíprocas invitaciones a comer en las casas antiguas (véase, más adelante, lo que se dice con respecto alCor 11,17ss). Como es natural, también ciertos miembros de las asociaciones hacían estas invitaciones a comer. Por otra parte, los patronos también organizaban comidas comunitarias, o se financiaban con la caja de la asociación. Los escasos textos neotestamentarios que nos informan sobre la comunión de mesa de la comunidad primitiva (sobre todo Hch 20,7.11; cf. 1 Cor 10,14-22; 11,17-34) no nos permiten llegar a ninguna conclusión unívoca sobre el modelo de la antigua comunión de mesa en que se inspiraba la práctica de la *Ekktesia.* La carta de Plinio sobre los procesos a los cristianos sugiere, al

137 MEEKS 1993, 167.
138 MEEKS (1993, 169) sefiala que sólo *episkopos* presenta analogía con los colegios.

menos de manera indirecta, una analogía con la práctica de las asociaciones. Presupone esta carta que *los* creyentes en Cristo de Bitinia se reunían para celebrar comidas comunitarias, cosa que se habría suspendido después a causa de la prohibición de las *hetaeria*[139]. O bien *los* mismos creyentes en Cristo de Bitinia entendieron sus comidas comunitarias en analogía con las de las antiguas asociaciones, o bien temieron que pudieran ser interpretadas de este modo. Puesto que de la carta de Plinio se desprende asimismo una reunión regular de los creyentes en Cristo en un día fijo *(stato die),* la comparación con la práctica de las asociaciones antiguas es de todos modos probable. Sus comidas comunitarias tenían, además, un carácter *ceremonial,* lo que significa, entre otras cosas, que tenían lugar de manera regular; que el número de los participantes estaba fijado; así como el orden en la mesa (incluido el del funcionario de la comunidad que «presidía» durante la comida). En esa medida confirmaban también los papeles y las posiciones internas en el grupo[140].

Las comidas comunitarias permitían la expresión de los intereses comunes de los respectivos grupos y servían para la consolidación de su cohesión social. Pero tenían también una función delimitadora, excluyendo a todos aquellos que no eran invitados[141].

3.3.3. Comida comunitaria y cena del Señor

Si Hch 20,7ss refleja, como cabe suponer, la realidad de las reuniones de los creyentes en Cristo a finales del siglo I, se puede deducir de ello que estas se celebraban de manera regular (el primer día de la semana) y estaban asociadas a una comida comunitaria. La reunión que allí se describe tiene lugar en una estancia situada en el piso superior (tercer piso) de una casa alquilada en Tróade. El «partir el pan» (véase inmediatamente más abajo) parece ser el fin principal de la reunión. Este va unido a una comida normal (Hch 20,11). Por otra parte, antes de la comida Pablo da también una especie de conferencia (en este caso muy detallada), que tenía prevista también, probablemente, una conversación o una discusión con los otros asistentes. Con el mismo verbo *(dialegomaz)* se designan también las lecciones doctrinales del apóstol en las sinagogas y en el foro. Estas podían referirse a la Sagrada Escritura y proclamar el reino de Dios (Hch 17,2.17; 18,4; 19,8). Durante la comida (Hch 20,7.11) también pronuncia Pablo un «discurso» (¿edificante?). Es él, además, quien preside la comida comu-

139 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 7.

140 Sobre la comida comunitaria como ceremonia, cf. abundante información en NEYREY 1991, 36 ss.

141 STAMBAUGH 1988, 206.

nitaria. No está del todo claro si con «partir el pan» se alude a la cena del Señor unida a una comida normal.

La fórmula «partir el pan» (cf. también Hch 2,42.46; Lc 24,35) es en todo caso una abreviación para indicar un «ceremonial»; a ella va unida una bendición o una oración de acción de gracias, quizás también un gesto de distribución por parte del que preside la comida (Lc 24,30; Hch *27,33ss)*. Este ceremonial tiene que ser comprendido a partir de la práctica de las comidas judías, aunque Lucas lo pone también, de manera especial, en relación con Jesús (Lc 24,31.35)[142]. De este modo, se nos remite asimismo a la institución de la cena del Señor (Lc 22,14-20 Y par.). Sin embargo, el acto ceremonial no siempre debe incluir también, necesariamente, la recitación de las así llamadas «palabras de la institución». No se puede esperar una cosa de este tipo especialmente en la situación descrita en Hch 27,33ss. Pero también la comida comunitaria celebrada bajo la dirección de Pablo contiene elementos centrales de la ceremonia en cuestión y se les atribuye incluso un carácter «salvífico» (Hch 27,34). El «partir el pan» va unido en Hch 2,46 a la «alegría», es decir, al gozo por la esperada salvación escatológica sin el menor asomo de duda (cf. asimismo el aspecto escatológico en la *paradosís* de la cena del Señor: 1 Cor 11,26: «hasta que él-Cristo- venga». Según 1 Cor 10,*14ss,* la participación en el cáliz y en el pan en la cena del Señor lleva a cabo la comunión exclusiva con Cristo, que excluye de la participación en otros rituales cultuales. Este aspecto «cultual» de la cena comunitaria del Señor refuerza, de manera eminente, la cohesión específica -producida en cierto modo por Dios- del grupo creyente en Cristo, cohesión que se expresa, metafóricamente, entre otras, con la imagen de la unión de los muchos creyentes en Cristo en un solo «cuerpo» (1 Cor 10,17).

La conexión de la comida comunitaria con la cena del Señor se desprende, de manera explícita, de 1 Cor 11,17-34. La cena del Señor *(kyriakon deipnon)* tuvo lugar también en el marco de una reunión de los creyentes en Cristo (l Cor 11,17s) y está unida con una comida normal (l Cor 11,21), que tiene lugar entre las palabras sobre el pan y las palabras sobre el cáliz (l Cor 11,25: después de la comida se pronuncian las palabras sobre el cáliz)[143]. Sin embargo, parece ser que en Corinto la función propia de la cena del Señor -a saber: la de reforzar la cohesión del grupo- dejaba bastante que desear. En las reuniones, en vez de la «unidad» de los miembros como cuerpo (<<místico») de Cristo, se produjeron divisiones (l Cor 11,18), y se manifestaron de modo claro, precisamente en la misma comunión de mesa, diferencias sociales entre los miembros de la comunidad. Es posible que los creyentes en Cristo que organizaban la comidas comunitarias hubieran ofrecido a sus huéspedes

142 Como es natural, los discípulos de Emaús no reconocen a Jesús en este rito, como se afirma, no obstante, con frecuencia. Es verdad, más bien, que durante la comida se les abren los ojos, unos ojos que antes de ese momento estaban «impedidos» para ver una acción sobrenatural.

143 THEISSEN'1989, 299.

más acomodados mejores alimentos (y con más abundancia) que a los otros[144].

Es difícil encontrar una clara explicación al conflicto, dado que las fórmulas usadas para describir el problema son ambivalentes. De todos modos, consideramos que la interpretación basada en el trato diferente dispensado a los comensales creyentes en Cristo es la más probable. En primer lugar, Pablo constata que no es posible comer la cena del Señor con ocasión de las reuniones (1 Cor 11,20). Y, como motivo, añade: «porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga» (1 Cor 11,21). Esto podría ser interpretado en el sentido de que los anfitriones cristianos –de acuerdo con las convenciones sociales[145]– ofrecían alimentos diferentes (también es posible que algunos de los huéspedes más acomodados llevaran incluso sus propios alimentos, contribuyendo de este modo a la comida comunitaria). Según Pablo, sería posible evitar las diferencias sociales de los creyentes en Cristo que se crean de este modo, si los más acomodados (junto con los miembros de sus casas) comieran en ellas (1 Cor 11,22). En efecto, en la práctica incriminada, los creyentes en Cristo que no tienen casa propia (esclavos, otros miembros de casas no creyentes en Cristo) son discriminados desde el punto de vista social (1 Cor 11,22). Además, los creyentes en Cristo más acomodados parece que empiezan a comer antes que los miembros más pobres (o algunos de los miembros más pobres) hayan llegado (1 Cor 11,33). El aspecto temporal («esperaos los unos a los otros»: 1 Cor 11,33) está unido, por consiguiente, al aspecto social. En efecto, debemos suponer que la fórmula introductoria -«cuando os reunís, pues, en común, no es posible comer la cena del Señor» (1 Cor 11,20)- es una descripción de la situación real que se daba en Corinto.

En todo caso, en este conflicto entre los creyentes en Cristo de Corinto se reflejan las diferencias de condición social de los que se reunían, unas diferencias que contradicen, según Pablo, la unidad en Cristo[146]. La práctica corintia es, por consiguiente, un ejemplo que ilustra, de una manera magistral, algo que ya hemos subrayado más arriba, a saber: que en las comidas comunitarias y en su ceremonial o en los alimentos se reproducen las diferencias de condición social, y que esta estructura social se muestra particularmente cerrada respecto al cambio. Parece ser que en la comunidad creyente en Cristo de Corinto los roles *dentro del grupo* no estaban aún definidos con claridad, y que en sus comidas comunitarias se reflejaban los criterios correspondientes a la condición social, criterios que prevalecían fuera de la reunión de los creyentes en Cristo. En esto podría verse una alusión al hecho de que las reuniones o las comidas comunitarias de la comu-

[144] Cf., ampliamente, a este respecto, THEISSEN 31989, 290-317; MURPHY-O'CONNOR 1983, 158-161.

[145] Diferentes alimentos: PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 2,6; MARCIAL, *Epigr.* 3, 60; 4, 85; MURPHY-O'CONNOR 1983, 159s; THEISSEN '1989, 300ss,

[146] No tiene por qué tratarse, necesariamente, de diferencias de estrato social, es decir, entre ricos (estrato superior) y pobres (estrato inferior). Cf. más adelante, pp. 401s.

nidad creyente en Cristo se distinguían de las organizadas por las asociaciones voluntarias, en el sentido de que en estas últimas los roles internos del grupo eran fijos. De todos modos, no es necesario adoptar una decisión definitiva sobre la posible analogía entre las comidas comunitarias de creyentes en Cristo y las celebradas en las antiguas casas o asociaciones, para situar la praxis convival de la comunidad cristiana primitiva desde el punto de vista socio-histórico. En efecto, la estructura del banquete grecorromano constituye el modelo de todas las comidas comunitarias asociadas a reuniones familiares, invitaciones de casa en casa, funerales, reuniones en las escuelas filosóficas, reuniones de asociaciones artesanales *(collegia)* o de otras formaciones de grupos de base voluntaria y de comunidades religiosas (también judías) o incluso con ocasión de las fiestas judías[J47].

4. *Ubicación sociológica de la «Ekklesia» en el marco de las antiguas analogías*

4.1. Moderna ubicación sociológica de la «Ekklesia»

Según la concepción de la sociología moderna, las comunidades creyentes en Cristo son, fundamentalmente, «grupos» o «grupos pequeños», cuyos miembros se reúnen en ocasiones particulares y podían, en potencia, comulgar e interactuar personalmente entre ellos[148]. Si queremos precisar, a continuación, su carácter, podríamos definir a las antiguas comunidades creyentes en Cristo como *grupos de interés,* dado que sus miembros comparten intereses y valores específicos, considerados como típicos del grupo y fundamentales para su existencia, para el ejercicio de sus funciones y para su crecimiento. Y puesto que esos intereses son formulados también de modo religioso y se dirigen, entre otros, a un fin ultraterreno -el reino de Dios o la existencia futura de nuevos hombres tras la resurrección, por ejemplo- podríamos hablar de la *Ekklesia* como de un grupo *religioso*[149]. De la autocomprensión de un grupo forma parte también su comportamiento hacia el exterior, es decir, una autoconciencia colectiva (<<nosotros» como diferentes de «los orros»)150, detectable asimismo en el caso de las comunidades de los creyentes en Cristo[151]. No tan significativa, aunque no podemos excluirla del todo, sería la concepción de la *Ekklesia,* en el sentido de

147 D.S. SMITH 1980.

148 Cf., al respecto, MEEKS 1993, 158.

149 En cierto sentido esta concerción ha sido recogida en un análisis sociológico moderno, que pretende distinguir a cristianismo primitivo (después de la muerte de Jesús), como nuevo «culto», del seguimiento de Jesús entendido como una «secta»; STARK 1986, 216-225.

150 ELLIOTT 1993, 130s.

151 Cf. s6lo 1 Tes 4,12; 1 Cor 5, *J2s;* Col 4,5.

la terminología sociológica moderna, como «formación política» (*faction*) o «movimiento social» *(social movement),* en la medida en que con esta expresión se entienden asociaciones de personas que se desvían estructuralmente de unos principios sociales (*faction*) o persiguen, como movimientos sociales, el cambio social[152]. El término que nos parece menos convincente es el de «secta», por ser un término de grupo que no dice nada más sobre la entidad en cuestión, a no ser que se trata de un grupo minoritario[153]. Pero si se entiende en el sentido de la visión formulada por Weber y Troeltsch, el término, en nuestra opinión, no es pertinente ya por el simple hecho de que presupone una realidad que le hace frente (en el caso de Troeltsch: la iglesia; la expresión inglesa *parent body* es más neutral), que sería en este caso el judaísmo (o su representación en las sinagogas de la diáspora) o bien *la* sociedad pagana (o su manifestación local en una determinada *polis).* Pero ni el judaísmo de la diáspora ni la sociedad pagana tenían esta función de *parent body* respecto a la *Ekklesia.* Ni tampoco en Pablo ni en la mayor parte de los otros escritores del Nuevo Testamento es posible reconocer, por otra parte, la correspondiente autocomprensión de las comunidades creyentes en Cristo[154]. Sólo en la doble obra de Lucas se encuentran rasgos de la *Ekklesia* que hacen pensar en una especie de «secta» judía en el sentido de la sociología de las sectas elaborada por Troeltsch[155].

152 Breves definiciones de una *faction* o de un *social movement* en ELLIOTT 1993, 129.132. Cf. también, por ejemplo, las consideraciones de GAGER sobre la expresión «movimiento milenarista» (l979a, 88-130).

153 Eso es lo que pretenden las definiciones de «secta,> propuestas por WILSON 1973; 1982.

154 En sentido diferente SCROGGS 1975, 1-23, para e! cristianismo primitivo en general; para las comunidades paulinas: WATSON 1986, sobre todo 104s. Para la Primera carta de Pedro: ELLIOTT 1981,

155 La comunidad lucana es un grupo de minorías en e! que se entra mediante una conversión consciente; su dirección parece ser más bien carismática, Por eso se esfuerza el autor en ver la comunidad de los creyentes en Cristo a través de una relación específica con e! judaísmo, tanto si, por ejemplo, puede hablar de la misma, de manera positiva, como de un «camino» *(hodos:* Hch 9,2; 16,17; 19,9.23; 22,4; 24,14,22) o, de manera negativa y desde fuera, como de un «partido» *(hairesis:* Hch 24,5.14; 28,22). Ambos términos se refieren al judaísmo como *parent body,* Es decir, que la *Ekklesia,* lanto en la autoconciencia de las comunidades -por lo menos de Lucas- como en la visión de los cristianos desde e! exterior, desde e! punto de vista de la población pagana, de sus autoridades y también de los miembros de! judaísmo, aparece en cierto modo lOl1l0 selllejante al judaísmo, De todos modos, siempre está claro, tanto para e! mismo l.ul"aS como para los representantes del judaísmo, que la *Ekklesia* se distingue, empírilanH'nl,' y desde el punto de vista de su sistema simbólico, de! judaísmo. La comunidad lucana es entendida como «secta» por ESI.ER 1987, 46ss; BovON 1985, 120-138, 128s; sr nlll,'stran críticos al respecto W. STEGEMANN 1991, 21ss y J.T. SANDERS 1993, 114ss.

4.2. *Religión «engastada en la sociedad»*

Estas modernas valoraciones sociológicas de la *Ekklesia* inducen a comprender el fenómeno de las comunidades creyentes en Cristo de las ciudades del antiguo mundo mediterráneo desde el punto de vista de las teoría modernas o desde la experiencia social de las sociedades modernas. Nos parece más justo insertar el fenómeno histórico de la *Ekklesia* en las estructuras sociales fundamentales de las mismas sociedades antiguas[156]. A este respecto, tiene una importancia fundamental el hecho de que, en la Antigüedad, se distinguía entre dos esferas sociales que caracterizaban la vida comunitaria de los seres humanos: la esfera de la *politeia*, esto es, de la vida pública de la comunidad de la *polis*, a la que los habitantes de la ciudad pertenecían de manera diferente en el plano jurídico, y la esfera de la *oikonomia*, de la casa, a la que se pertenecía por nacimiento y por otras vías. En estas esferas sociales estaba *engastada* también la vida económica, que estaba constitutivamente ligada al ámbito de la *politeia*, en forma de redistribución e intercambio de mercado, y al ámbito de la casa y de la familia, en forma de reciprocidad. Como en las antiguas sociedades mediterráneas no existía ningún tipo de economía pura, es decir, de actividad económica independiente de las esferas *sociales* de la vida pública o de la casa, no existía ninguna institución social autónoma que pudiera ser definida como «religión» o como comunidad/grupo puramente religioso, ni siquiera una cierta separación entre iglesia y estado o entre iglesia y familia, por lo que las posiciones ligadas a la concepción moderna de la religión difícilmente pueden concordar con las del hombre antiguo[157]. Pero no es este el lugar apropiado para adentrarnos en esta cuestión. Baste con señalar que la religión antigua era una «religión engastada en la sociedad», es decir, que las estructuras de los antiguos grupos religiosos deben ser comprendidas a partir de las estructuras fundamentales del antiguo sistema social. Dicho con mayor exactitud: las convicciones y prácticas religiosas comunes del hombre antiguo estaban engastadas en el marco más amplio de las relaciones sociales constituidas por la parentela y por la familia (casa), por la pertenencia a un determinado pueblo o por las estructuras políticas. Como ulteriores instituciones sociales de la práctica religiosa estaban también el ejército romano o las asociaciones voluntarias.

4.3. *La «ekklesia» como institución política ficticia y grupo parental ficticio*

No es sorprendente que los textos del Nuevo Testamento no atestigüen ninguna relación de la *Ekklesia* con el ejército o con la pertenencia a

[156] Nos basamos aquí en las convincentes consideraciones de MALINA 1986, 92-101.
[157] Cf. MALINA 1986, 95.

un pueblo determinado[158]. Al contrario, las analogías con la casa o el núcleo familiar, con las estructuras políticas de la *polis* y con las asociaciones voluntarias desempeñan un papel dominante. Nuestro análisis de la terminología, de la autocomprensión y de la praxis social de la *Ekklesia* ha mostrado que las comunidades creyentes en Cristo, en diversas ciudades del Imperio romano, manifiestan relaciones específicas con la antigua asamblea popular y con la antigua casa/familia o con las asociaciones voluntarias, a través de las reuniones efectivas en un lugar, así como los vínculos de afiliación sacados a la luz por estas reuniones, y que persisten más allá de las mismas. El carácter institucional de la *Ekklesia* como asamblea puede ser comparado sobre todo con las asambleas populares; el de la *Ekklesia* en cuanto comunidad, con la casa antigua o la familia nuclear sobre todo. La unión entre reunión y comida comunitaria muestra analogía con las asociaciones. La comunidad social de la *Ekklesia,* en el marco del sistema social de su tiempo y de su sociedad, presenta, por tanto, los rasgos de un *grupo parental ficticio,* tanto en el sentido estricto de la familia, como en el sentido amplio de la casa[159]. Sus asambleas presentan, en cambio, los rasgos de una institución política ficticia[160], más aún, en ciertos lugares, presenta incluso los de una *polis ficticia.*

A la orientación ficticio-política de la *Ekklesia* remiten también algunas otras metáforas, de las que hasta ahora no hemos hablado. Así, por ejemplo, cuando Pablo presenta el futuro escatológico de los creyentes en Cristo como un *politeuma* celeste, como una especie de asociación celestial de ciudadanos por tanto (Flp 3,20; cE Flp 1,27; Hch 23,1), o cuando lo refiere a la Jerusalén celestial (Gal 4,26; cE sobre todo Heb 11,10; 12,22s; 13,14; Ap 21,2.10ss). También la caracterización de la comunidad creyente en Cristo como organismo, en el que cada miembro del cuerpo de Cristo actúa de manera conjunta, puede incluir un aspecto político[161]. En efecto, la metáfora del cuerpo y de sus miembros fue usada también en sentido político[162]. Con todo, la designación metafórica de la comunidad

158 Pablo evita e! término «pueblo» para designar a la comunidad creyente en Cristo. Los pocos pasajes neotestamentarios que pueden aducirse no son, ciertamente, significativos (Hch 15,14; 1 Pe 2,9).

159 Más tarde, en e! siglo II, presenta también los de un pueblo ficticio *(tertium genus).*

160 Las reuniones de los creyentes en Cristo, en la época neotestamentaria, se ce!e-1>I'aban por lo general en casas privadas. En efecto, los lugares de reunión reflejan, en principio, el carácter institucional de! grupo (cf. MALINA 1986, 99). Pero no se puede excluir que se sirvieran también de lugares públicos para las reuniones (cf. Hch 19,9, y sobre todo PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96). De todos modos, la *Ekklesía* fue claramente accesible a la vida pública (cf sólo Sant 2 y 1 Cor 14). Cf asimismo COTTER 1994, 369ss.

161 1 Cor 12,12ss; Rom 12,4ss; cf Col 1,18-20; Ef 1,22.

162 Cf., al respecto, sólo CONZELMANN 1969, 248s.

creyente en Cristo como templo de Dios remite, en el marco de la práctica de las religiones antiguas, a la esfera pública, es decir, política (1 Cor 3,16s; 6,19; 2 Cor 6,16; Ef 2,21). De todos modos, no hay que subestimar las diferencias que presenta la *Ekklesia* creyente en Cristo con respecto a la asamblea política popular. A esta última se admitía sólo a ciertas personas: sólo a los ciudadanos libres de una ciudad, sólo a los hombres. En la *Ekklesia* creyente en Cristo, en cambio, se encuentran hombres y mujeres, libres y esclavos, y miembros de diferentes pueblos (cf. Gal 3,28).

10

Composición social de las comunidades creyentes en Cristo

Este capítulo contiene, en primer lugar, una breve consideración general sobre algunas posiciones de los investigadores (sección 1), trata, a continuación, de la composición social de las comunidades paulinas y de la condición social de Pablo (sección 2), así como de la composición social de las comunidades urbanas de creyentes en Cristo después del año 70 (sección 3).

1. *Estado de la investigación*

La composición social de las comunidades creyentes en Cristo en la época neotestamentaria es un tema que, entre finales del siglo XIX y los comienzos del XX, atrajo también la atención de las ciencias teológicas, una atención que respondía asimismo, en parte, a los problemas sociales del tiempo. Después desapareció casi por completo esta problemática durante decenios, para volver a suscitar de nuevo interés, y en una medida creciente, a partir de los años 60[1]. En la investigación más antigua en torno a la composición social del cristianismo primitivo reinaba un amplio consenso sobre el hecho de que la mayor parte de los creyentes en Cristo procedía del estrato social inferior. En la investigación más reciente, sin embargo, parece reforzarse la idea de que fueron conquistadas para la fe en Cristo personas, hombres y mujeres, pertenecientes a todos los estratos de la población, incluso va tomando cuerpo, en principio, la idea de que los miembros de la elite urbana desempeñaron un

[1] Aquí no nos vamos a ocupar con gran amplitud de la historia de la investigación. El lector puede encontrar una consideración general sobre las contribuciones más importantes en esta materia hasta comienzos de los años 70 en GRIMM 1975, 19ss; para las publicaciones posteriores, HOLMBERG 1990, 28ss.

papel dominante[2]. Vamos a perfilar, brevemente, estas posiciones contrapuestas.

Las posiciones mds antiguas. El consenso precedente queda reflejado, por ejemplo, en una contribución de Deissmann. En ella se afirma que «es absolutamente preeminente la impresión del íntimo enlace del cristianismo primitivo con los estratos inferiores (iletrados)>>3. También Harnack consideraba que, hasta transcurrido el siglo II, las comunidades creyentes en Cristo estuvieron constituidas «de manera absolutamente preponderante por personas de baja condición social: esclavos, libertos yartesanos»4. y cuando, desde fuera de las ciencias teológicas, se consideraba *(thematisierte)* la condición social del cristianismo primitivo a partir de intereses políticos evidentes, se subrayaba -como hizo Kautsky- su «carácter proletario», porque «incluía casi exclusivamente elementos proletarios» o porque habría sido una «organización proletaria»5.

Como es natural, a los teólogos les estaba vedada esta «politización» del cristianismo primitiv0[6]. Troeltsch, entre otros, tomó posición de manera enérgica contra la reducción del «cristianismo a un movimiento puramente social». Insistía en el hecho de que el cristianismo primitivo había sido un movimiento esencialmente *religioso?* A pesar de las diferencias políticas o filosóficas existentes entre los socialdemócratas y los marxistas -que, como Kautsky, traían positivamente a colación el carácter proletario del cristianismo primitivo para el presente, y como ya antes que él F. Engels, que quiso difamar, en sorprendente contraste con su conciencia de la lucha de clases, la proclamación del cristianismo primitivo como una «religión de los esclavos, de los exiliados, de los repudiados y de los oprimidos» y como algo «carente de sentido)}8-, por un lado, y la mayoría de los estudiosos de la teología, por otro, que no querían saber nada en absoluto de una politización del cristianismo primitivo, a pesar de todas esas diferencias, decíamos, estaban de acuerdo en el hecho de que la inmensa mayoría de las comunidades primitivas procedía de los estratos inferiores.

, MALHERBE (1977, 31) afirma que en los estudios modernos «se está perfilando, probablemente, un nuevo consenso» respecto a la posición sostenida, por ejemplo, por Deissmann.

3 DEISSMANN 21908, 19; cf. 23.40. Cf. ya HAUSRATH '1875, 396-405; LIETzMANN 1961,135.

4 HARNACK 41924, 559; cf. asimismo DOBSCHÜTZ 1902; KNOPF 1900, 325ss.

5 K. KAUTSKY [14]1927,343.338.

6 Por ejemplo, HARNACK 41924,560.

7 TROELTSCH 1922 (reimpresión 1977), 17.25; en su opinión, la formación del cristianismo ha de ser comprendida fundamentalmente «no a partir de la historia social, sino a partir de la historia religiosa de la Antigüedad» (25). Sobre Troeltsch, cf. W: STEGEMANN 1993,51-79.

8 MARX-ENGELS 1958, 128s.156.

Esta posición fue sostenida, en principio, también por Troeltsch, a pesar de que considera, además de esto, que la fe en Cristo había penetrado hasta las cumbres de la sociedad:

> «Es cierto que, durante mucho tiempo, estas [las comunidades] estuvieron compuestas principalmente de esclavos, libertos, artesanos, aunque... dada la prudencia que se empleaba en la aceptación de los esclavos, la participación de estos no debe ser exagerada; en cualquier caso, se llevaba buen cuidado, de una manera deliberada, en mantener alejados a los esclavos ávidos de emancipación. Pero ya desde los primeros momentos no faltaron miembros de las clases superiores... En tiempos de Domiciano, el cristianismo penetró en los círculos más elevados de la corte, y la célebre carta de Plinio habla, explícitamente, de *multi omnis ordinis*. Desde Cómodo en adelante, se intensificó la participación de los estratos superiores. Todo eso es complemente natural, si se admite que se trata de un movimiento esencialmente religioso y es una confutación evidente de que había que vérselas con un "movimiento de clase del proletariado" o con un "disfraz religioso" del socialismo antiguo»[9].

Las posiciones más recientes. El así llamado más antiguo consenso ha sido ampliamente puesto en tela de juicio por los estudios más recientes. También en este caso, entre otros, por parte marxista; en efecto, según Kreissig, el cristianismo del siglo I «se difundió no tanto entre los "proletarios", o incluso entre los pequeñísimos artesanos y los pequeños agricultores, sino más bien en los ambientes urbanos de los artesanos, de los comerciantes y de los adscritos a las profesiones libres, que gozaban de un relativo bienestar»[10]. Se supone exactamente lo contrario de la tesis del estrato inferior de los estudios precedentes. Según Judge, los creyentes en Cristo no procederían en absoluto de un «estrato socialmente oprimido», sino que su «elemento dominante procedía del estrato superior consciente de sí de las grandes ciudades». Los miembros del estrato inferior que se encontraban en las comunidades creyentes en Cristo habrían sido reclutados, fundamentalmente, entre el personal de las casas (esclavos/clientes) de esta elite urbana[11]. Aquí se considera incluso excepcional la pertenencia de los miembros del estrato inferior a las comunidades creyentes en Cristo. Volviendo a Judge, también afirma Gülzow: «Las comunidades cristianas se caracterizaron desde el comienzo por la presencia en ellas de todos los rangos posibles»[12]. Contra la más antigua concepción «romántica" que pretendía que el cristianismo se había difundido sobre todo entre los esclavos, Gülzow pone el

[9] TROELTSCH 1922, 25.
[10] KREISSIG 1967, 99.
[11] JUDGE 1964, 58ss; cf. también MALHERBE 1979, 194ss; LEE 1979, 67-87; GRANT 1981.
[12] GÜLZOW 1969, 28; cf. 1974, 220ss.

acento en la importancia de los relativamente ricos «temerosos de Dios»13. Eck también considera la composición social de las comunidades creyentes en Cristo, ya en la época neotestamentaria, como un «espejo fiel en su conjunto de la estratificación social general»14. Y Hengel considera que «se pueden encontrar miembros de las comunidades cristianas en *todos* los estratos de la población, desde el esclavo y el liberto hasta la aristocracia local, los decuriones, y, a veces, incluso en la nobleza senatorial»15.

Pero de la cita de Troeltsch se desprende que el así llamado más antiguo consenso sobre el cristianismo primitivo como movimiento del estrato inferior, ya no era compartido entonces. Y es digno de señalar el hecho de que, en principio, la posición de Troelsch es compartida asimismo por el así llamado consenso más reciente.

Aquí prosigue también la crítica de Troe!tsch a la «proletarización», por motivos políticos, de! cristianismo primitivo, en e! sentido de que bajo mano se considera la asignación, sostenida también hoy, al estrato inferior como una asignación al «proletariado», aunque ya no se use e! término. Así escribe Meeks: «La concepción del cristianismo primitivo como movimiento proletario complacía, aunque por motivos diferentes, tanto a los historiadores marxistas como a los escritores burgueses a los que gustaba glorificar, románticamente, la pobreza»!6. Ahora bien, términos como «proletariado» o «movimiento de clase» son, a buen seguro, poco aptos para expresar la composición social o el interés específico de las primeras comunidades creyentes en Cristo. Esos términos presuponen, en principio, un modelo marxista de sociedad, cuya capacidad de descripción de las antiguas sociedades ha de ser considerada como problemática'? No se debería confundir la expresión «estrato inferion> con el término «proletariado».

De todos modos, en los estudios más recientes, la estratificación social del cristianismo primitivo es objeto, efectivamente, de gran discusión. Gager, por ejemplo, no se ha dejado convencer por el así llamado nuevo consenso[18]. Junto con Scroggs, sigue estando convencido de que la mayoría de los creyentes en Cristo procedía del estrato inferior. Scroggs explica las diferencias existentes entre el «viejo» y el «nuevo» consenso -que valoran respectivamente los mismos datos- con el hecho de que algunos partidarios del «nuevo» consenso supervaloran ciertos escritos del Nuevo Testamento (1os Hechos de los Apóstoles, por ejemplo)!9. Pero las diferencias

13 GÜLZOW 1%9, 26.174.
14 ECK 1971,382.
15 HENGEL 1973, *44s.*
16 Cf. también MEEKS 1993, 112. Cf. asimismo HENGEL 1991, 208. Este último sustituyó, por ejemplo, la asignación de Pablo al estrato inferior -preferida por algunos investigadores- por la asignación al «proletariado sin bienes».
17 Cf. más arriba, pp. 50ss.
18 GAGER 1979b, 174-180; 1982,256-265.
19 SCROGGS 1980, 168-171; cf. también W STEGEMANN 198', 26ss.

se pueden reconducir también a los diversos modelos de estratificación (en la medida en que estos han sido justificados) o a los diversos criterios usados en la valoración de las posiciones sociales. Así, algunos investigadores parten de la hipótesis de la existencia de estratos medios[20] o comprenden, por ejemplo, la formación (literaria) como un rasgo que denota la pertenencia al estrato superior[21].

Objeto de la estratificación. Aquí vamos a examinar, por separado, las comunidades paulinas. Para ello tomaremos en consideración sólo las Cartas auténticas de Pablo (Rom, 1 y 2 Cor, Gal, 1 Tes, Flp y Flm). A nuestro modo de ver, los Hechos de los Apóstoles contienen sobre todo datos relativos a la época de su autor. En consecuencia, los tendremos en cuenta en la sección que presenta la composición social de la *Ekklesia* en el período posterior al año 70. Hemos asignado el Evangelio de Mateo y el Evangelio de Juan a la tierra de Israel y los hemos considerado aparte. Los 18 escritos restantes del Nuevo Testamento tienen un valor diferente desde el punto de vista socio-histórico y han de ser valorados de modo distinto. De algunos de ellos no podemos obtener, prácticamente, ninguna indicación (2 Pe; Jds; Heb) o indicaciones muy generales (Ef; Col; 2 Tes; 1 Pe; Heb; Jds) sobre la posición social de los destinatarios. Algunos ofrecen al menos ciertas noticias (1 Y 2 Tim; Tit; 1 Pe; Ap). Los escritos más ricos en noticias son la Carta de Santiago y, sobre todo, los Hechos de los Apóstoles. Son difíciles de valorar el Evangelio de Marcos y el Evangelio de Lucas: contienen sólo testimonios indirectos sobre sus comunidades creyentes en Cristo, dado que el mundo que cuentan es el de Jesús. A pesar de todo, también de ellos podemos obtener, en conexión con datos procedentes de otros escritos, determinadas informaciones sobre el mundo social de sus destinatarios.

Criterios. Como pauta para esta estratificación de las comunidades creyentes en Cristo fuera de la tierra de Israel vamos a servirnos de los rasgos estructurales fundamentales de las antiguas sociedades que ya hemos presentado antes[22]: distinción entre elite y no elite; distinción de la elite en miembros de los *ordines*, ricos que no pertenecen al *ordo* o personas del séquito *(retainers)* del estrato superior; distinción fundamental del estrato inferior entre «relativamente pobres»/«relativamente acomodados» y "pobres de solemnidad». De la situación de las mujeres nos ocuparemos en la cuarta parte. Como ya hemos dicho que las comunidades se encontraban en las áreas urbanas, no hace falta tomar aquí en consideración, por separado, este criterio distintivo.

20 Así, explícitamente, R.H. SMITH 1980 por ejemplo.
21 Cf. sólo MALHERBE 1977.
22 Cf. más arriba, pp. 50ss.

2. *Composición social de las comunidades paulinas*

La composición social de las comunidades paulinas, y un poco menos la condición social del mismo Pablo, han sido objeto de variadas investigaciones[23]. Los modelos de estratificación y, sobre todo, las valoraciones de la condición social de Pablo difieren, sin embargo, de manera notable entre sí (el abanico se mueve, a grandes rasgos, entre el estrato superior, pasando por el estrato intermedio, y el estrato inferior). La cosa no nos produce sorpresa dado que se emplean diferentes bases textuales (junto a las cartas paulinas reconocidas como auténticas, se emplean también las deuteropaulinas y, sobre todo, los Hechos de los Apóstoles) y no siempre están claros los criterios con los que se asigna una determinada posición social. Pero las diferencias dependen asimismo del hecho de que sólo en raras ocasiones poseemos informaciones más detalladas y concretas. Por último, a partir de los escasos datos prosopográficos (es decir, alusiones al origen, a la condición social o incluso al patrimonio de determinadas personas, asociados a nombres de personas o a otros títulos) y de las noticias indirectas de las cartas de Pablo sólo podemos elaborar un marco, relativamente hipotético, de la estratificación social de las comunidades paulinas. En efecto, los datos prosopográficos sólo contienen, por lo general, alusiones al origen étnico (o religioso) de las personas en cuestión (por ejemplo, de Rom 16,7.11.21 sólo se desprende con claridad que Andrónico y Junia, Herodión y Jasón, pertenecen al judaísmo). En ocasiones, a partir del nombre se puede llegar a la condición social o jurídica (por ejemplo, Ampliara, Urbano, Tercio eran nombres típicos de esclavos: Rom 16,7s.22). En general, aquí vale también la idea de que es prácticamente imposible captar el antiguo estrato inferior con el auxilio de la prosopografía[24]. Sin embargo, el hecho de la falta de datos prosopográficos es ya de por sí bastante elocuente. En efecto, de la comparación con los Hechos de los Apóstoles, donde aparecen indicaciones prosopográficas respecto a los miembros del estrato superior, entre otros, se obtiene la tesis heurística según la cual, en principio, los miembros pertenecientes a rangos de la elite son reconocibles como tales también desde el punto de vista prosopográfico. Por otra parte, las informaciones indirectas ulteriores -la terminología usada por Pablo para decir rico/pobre, por ejemplo- no pueden colmar, a buen seguro, del todo la carencia informativa de los datos prosopográficos, aunque siempre pueden ofrecer ulteriores argumentos auxiliares.

[23] Cf. sólo DEISSMANN 21925; MALHERBE 1977; HOCK 1978; JUDGE 1979; 1980; STOWERS 1984; W. STEGEMANN 1985; 1987, 200-229.

[24] Cf., al respecto, SCHNEIDER 1981a, 15, y la bibliografía allí citada.

2.1. Las comunidades paulinas en general

El esmerado y exhaustivo análisis de Meeks, que ha trabajado sobre los testimonios prosopográficos e indirectos[25], es de enorme utilidad. Eso significa que aquí ya no tenemos necesidad de discutir de manera detallada cada información sobre las personas, que aparecen en gran número, por ejemplo, en la lista de los saludos de la Carta a los Romanos (16,1ss) y en los pasajes conclusivos de la Primera carta a los Corintios (16,10ss). Meeks llega a la siguiente conclusión: el marco de las comunidades paulinas que resulta de aquí mostraría

> «a personas de diferentes estratos sociales unas junto a otras, con ausencia, no obstante, del escalón más alto y del escalón más bajo de la escala social grecorromana. No sorprende el hecho de que no estén representados en las comunidades los grandes terratenientes aristócratas, los senadores, los equites, ni tampoco los decuriones (a menos que Erasto *lo* fuera). Por otra parte, tampoco hay indicios concretos de la presencia de personas procedentes de los estratos de la población sin bienes, como criados a sueldo y artesanos dependientes. Los más pobres de los pobres, los agricultores, los esclavos empleados en los trabajos agrícolas y los peones empleados para los trabajos del campo no formaban parte claramente del tejido urbano de las comunidades paulinas. Es posible, sin duda, que en las comunidades paulinas hubiera miembros que vivían en los límites del mínimo vital, pero nada se nos dice de ellos.
>
> En cambio, sí podemos encontrar todos los escalones que se sitúan entre estos dos extremos, incluso esclavos, aunque no podemos decir cuántos había. Ahora bien, el cristiano "típico" era el artesano libre o el pequeño comerciante. De todos modos, también en estos grupos profesionales había personas que poseían casas y esclavos, podían viajar y mostraban otros signos de bienestar. Varios de estos ricos hospedaban a algunos creyentes en Cristo o a grupos enteros, ponían a su disposición los locales para las reuniones o les ayudaban de otros modos. Asumían prácticamente el papel de protectores»[26].

Un poco más adelante presenta Meeks esta composición social como un «corte transversal, generalmente representativo, de la sociedad urbana del tiempo»[27]. Pero esta conclusión queda contradicha, de todos modos, por su mismo compendio de la estratificación social de las comunidades

[25] MEEKS 1993, 120ss. Recurre también, como es natural, a los Hechos de los Apóstoles o a las Cartas deuteropaulinas (excepto a las Cartas pastorales), que nosotros tomamos en consideración en el marco del análisis de las comunidades urbanas creyentes en Cristo después del año 70.

[26] MEEKS 1993, 155s.

[27] MEEKS 1993, 157.

paulinas. En efecto, si faltaban los miembros de los *ordines* y también los estratos de la población carentes de bienes, es difícil hablar de un corte transversal *representativo* de la sociedad[28]. Además de esta conclusión, fundamentalmente distinta del análisis de Meeks, en las páginas que siguen vamos a discutir, con la ayuda de nuestra pauta, algunos problemas específicos relativos a la valoración de los datos relevantes, desde el punto de vista social, de las Cartas de Pablo.

2.1.1. *Estrato superior*

Datos prosopográficos relativos a los miembros del ordo *y personas del séquito.* Desde un punto de vista teórico, en lo que respecta a la pertenencia de creyente en Cristo al *ordo*, podemos tomar en consideración sólo a Erasto de Corinto, citado en Rom 16,23 y presentado como «administrador de la ciudad» *(oikonomos tes poleos).* Theissen[29] lo identifica con un edil del mismo nombre, atestiguado por una inscripción, y piensa que Erasto citado por Pablo había hecho carrera a continuación y fue elegido edil (una de las cuatro magistraturas más importantes de la ciudad). Ahora bien, por un lado, es discutible que el Erasto citado en Rom 16 se identifique con el edil que aparece en la inscripción -en todo caso sólo puede ser afirmado de manera hipotética-; y; por otro, el título *oikonomos tes poleos* designa, en general, a los «funcionarios» de la ciudad encargados de la «administración del dinero público o de la propiedad pública y se da en diferentes casos (en Calcedonia yen Cos, por ejemplo) incluso a personas que eran probablemente esclavos de la ciudad»30. Por consiguiente, sólo se puede decir con certeza que el Erasto citado en la Carta a los Romanos pertenecía al menos al círculo (más bajo) de los funcionarios de Corinto. Es posible que se tratara de un esclavo, aunque no necesariamente[31]. En nuestra opinión, pertenecía al grupo de las personas del séquito del estrato superior.

En este grupo hemos de introducir también a los creyentes en Cristo de la *familia Caesaris*, que en Flp 4,22 se unen a los saludos de Pablo, de los que, de todos modos, no sabemos ni el nivel que ocupaban en el grupo de los empleados imperiales, ni si eran esclavos o libertos.

La pertenencia al grupo de las personas del séquito ha de ser supuesta también, por *último*, en el caso de algunos creyentes en Cristo a quienes

28 Está claro que lo que MEEKS (1993, 187) pretende es expresar su propio acuerdo con lo que Malherbe llama el «nuevo consenso».

29 THEISSEN 31989, *231ss.*

30 MEEKS 1993, *126s;* THEISSEN '1989, 239.

31 CADBURY 1931, 42-58 lo considera un esclavo. La traducción de la *Vulgata* parece haber entendido la cosa también de este modo: *arcarius civitatis.'*

Pablo hace saludar en Rom 16,10s, esto es, a los miembros de la casa de Aristóbulo y a los de la casa de Narciso. Las personas citadas por su nombre no son saludadas; no pertenecían claramente a la comunidad. Las que son saludadas es posible que fueran esclavos de los miembros de la clase superior de la ciudad de Roma: Aristóbulo podría pertenecer a la dinastía herodiana y residir en Roma. Narciso se identifica, probablemente, con el tristemente famoso liberto del emperador Claudio[32]. A nuestro modo de ver, tampoco había en las comunidades paulinas miembros del estrato superior pertenecientes al *ordo*. Con todo, es digno de señalar el hecho de que se deban asignar algunos miembros al grupo de las personas del séquito *(retainers)*.

Noticias indirectas. Las noticias indirectas de que disponemos tampoco alteran este cuadro. A partir de los muy gastados versículos de 1 Cor 1,26ss se ha querido concluir a menudo que, entre los corintios creyentes en Cristo, había, a buen seguro no muchos, pero sí algunos «poderosos» *(eugeneis)*[33]. Tomando los términos al pie de la letra, deberían haber formado parte de la comunidad de Corinto algunos miembros de la elite social. Wuellner afirma por eso que los creyentes en Cristo de Corinto «procedían de ambientes ciudadanos más bien acomodados, con un porcentaje no pequeño de gente que pertenecía también a las clases superiores, así como a la clase de los muy pobres»[34]. Pero dado que no poseemos ningún testimonio prosopográfico evidente de creyentes en Cristo procedentes de la elite noble y política de Corinto, la afirmación de Pablo tiene que ser entendida, ciertamente, en sentido retórico[35].

Testimonios prosopográficos relativos a los ricos. Una vez sentado que no hay pruebas convincentes sobre la presencia de creyentes en Cristo procedentes del *ordo* en las comunidades paulinas, podemos preguntarnos si no habría en ellas otros miembros ricos del estrato superior. Meeks parece responder de manera afirmativa a esta pregunta, puesto que califica de «ricos» a algunos artesanos libres y a pequeños comerciantes. Pero esta adscripción al estrato rico en virtud de la posesión de una casa o de esclavos, o de la posibilidad de emprender viajes, no está probada de manera suficiente. Ni Estéfanas con su casa en Corinto (1 Cor 1,16; 16,15.17), ni Filemón en Calosas (Flm 2), ni Priscila y Áquila (Rom 16,3; cf. Hch 18,2.18.26) o

[32] Al respecto, CRANFIELD 1983, *791s*.

[33] Cf. sólo THEISSEN [3]1989, 234; HENGEL 1973, *44s:* «Había miembros de las comunidades cristianas en *todos* los estratos sociales, desde los esclavos y libertos hasta la aristocracia local, los decuriones, e incluso, en ocasiones, hasta en la nobleza senatorial».

[34] WUELLNER 1973, 666-672; la versión es la propuesta por MEEKS 1979, 195.

[35] Cf., al respecto, W. STEGEMANN 1981, 30s; cf. JUDGE 1964, 58s; SCHOTTROFF 1985, 2ss.

Gayo (Rom 16,23; 1 Cor 1,14) pueden ser considerados miembros ricos del estrato superior local sólo por el hecho de poseer casas o esclavos, o de haber viajado. Sobre la base de estos únicos datos no es posible emitir un juicio firme sobre la riqueza de las personas en cuestión. Hacen falta otros criterios para poder establecer de *modo* más claro la posición social de estas personas. Hay que tomar en consideración una condición social relativamente alta, en la que fueran considerados, por así decirlo, como *patrones* -Meeks habla de «protectores»- de sus respectivas comunidades domésticas de creyentes en Cristo.

Eso es 10 que se puede afirmar en particular de Febe, a propósito de la cual dice Pablo que fue *prostatis* para él y para muchos creyentes en Cristo (Rom *16,ls)*. En efecto, el término griego *prostatis* podría equivaler al latino *patrona* y expresar, en consecuencia, cierto número de ayudas (de naturaleza económica, social o jurídica) proporcionadas por Febe a los miembros de la comunidad de los creyentes en Cristo de Cencreas[36]. A este respecto, hay que suponer también en todo caso una relación de desigualdad social entre Febe como patrona y su clientela de creyentes en Cristo, aunque ya no es posible establecer el grado de esta diferencia social. En consecuencia, es posible, en teoría, que Febe perteneciera al estrato superior local de Cencreas y tuviera no sólo un patrimonio consistente, sino también una cierta influencia.

Lo mismo podría decirse de Filemón, que dirige una casa con (¿muchos?) esclavos, hospeda a creyentes en Cristo y asume ciertas funciones de protección con respecto a los creyentes en Cristo. Pablo tiene, evidentemente, tanta confianza en él que vuelve a confiarle a uno de sus esclavos (Onésimo). Pero ya *no* es posible decir, con certeza, si todos los creyentes en Cristo que tenían casas, y las ponían a disposición de la comunidad para sus reuniones, deben ser considerados patrones en sentido estricto.

En el caso de Estéfanas, por ejemplo, sería sorprendente el hecho de que Pablo deba recomendar que se muestren deferentes con él (1 Cor 16,15-18). En efecto, la relación patrono-cliente presupone una solidaridad recíproca y, en cualquier caso, una actitud de servicio y sumisión por parte del cliente.

Gayo, que lleva un nombre típicamente romano y posee una casa aparentemente bastante grande para hospedar a todos los creyentes en Cristo de Corinto para sus reuniones (se le cita en Rom 16,23 como anfitrión *[xenos]* de Pablo o de toda la comunidad; probablemente se identifica con

36 Al respecto, MEEKS 1993, 131, Yla bibliografía allí citada. También CRANFIELD *(1983,7825),* que, aunque no considera *prostatis* un *terminus technicus,* considera que Febe gozaría de una cierta posición social, y sería rica e independiente. Sobre la relación patrón-cliente, cf. sólo MALINA 1988, \-32.

el Gayo recordado en 1 Cor 1,14), podría haber sido, por lo menos, una persona relativamente acomodada. Si era ciudadano de la colonia romana de Corinto, y si, por consiguiente, el nombre Gayo (un nombre romano muy difundido) representa en este caso el *praenomen* de un triple nombre roman0[37], entonces sería posible que perteneciera al estrato local superior corintio (sin cargo).

Pero queda absolutamente excluido que pertenecieran al estrato local superior artesanos como la pareja judía Priscila y Áquila[38].

Así pues, sobre la base de los datos prosopográficos no se puede excluir, aunque tampoco demostrar con certeza, la presencia de algunos miembros ricos del estrato superior fuera de los *ordines*.

Noticias indirectas. Pablo no califica de rica a ninguna de las personas que menciona. Faltan asimismo en sus escritos las amonestaciones típicas a los ricos, como, por ejemplo, las amonestaciones encaminadas a un uso responsable de la riqueza[39]. Sorprende, sobre todo, el hecho de que el apóstol no emplee nunca en un sentido social-concreto los términos relacionados con la riqueza, sino que los emplee siempre y de manera exclusiva en sentido traslaticio, con referencia a Dios y a Cristo o a los creyentes[40]. Aparte del compromiso expreso de Pablo en favor de los «pobres de Jerusalén» mediante la organización de una colecta o su llamada a mostrarse generosos y hospitalarios (Rom 12,13; cE. 2 Cor *9,6s)*, y aparte de sus diferentes intentos de aliviar las tensiones sociales en el seno de las comunidades, las Cartas paulinas no muestran ningún interés particular por los problemas socio-económicos y, en especial, no muestran interés alguno por el tema pobreza/riqueza[41]. Otras afirmaciones indirectas que se encuentran en las Cartas de Pablo, en las que pueden suponerse diferencias económicas detrás de ciertos conflictos, no han de entenderse, necesariamente, como referidas a las tensiones sociales entre miembros ricos y miembros pobres de las comunidades. Los conflictos originados en el contexto de la cena del Señor en Corinto se pueden comprender en el marco de la diversificada situación del estrato inferior (I Cor 11,*17ss)42*. Eso significa que ese con-

[37] El primero en identificarlo con Ticio Justo citado en Hch 18,7 ha sido RAMSAY 1910,205.

[38] Así, sin embargo, HENGEL 1973, 46.

[39] Sin embargo, en las listas de vicios cita el apóstol la codicia (Rom 1,29; 2 Cor *9,5s;* cf. 1 Cor 5,11). Pero en estos lugares no se trata de amonestaciones dirigidas en particular a los ricos.

[40] 2 Cor 6,10; *8,2.9s; 9,10ss;* cf asimismo 1 Cor 1,5; Rom 2,4; 9,23; 11,12.33; GaI4,9.

[41] Cf. también HENGEL 1973, *43s*.

[42] ef.. al respecto, sobre todo THEISSEN '1989, *291ss*. Apoyándose en las tensiones sociales originadas con ocasión de la cena del Sefior, HENGEL concluye en la existencia de diferencias sociales estridentes en la comunidad creyente en Cristo (1973,46).

flicto no ha de ser entendido necesariamente en sentido estricto como «un conflicto entre cristianos pobres y cristianos ricos»[43]. Con otras palabras, por nuestra parte consideramos que la diferencia socio-económica entre los miembros de la comunidad no era grande. Asimismo, en el conflicto sobre el comer o no comer carne ofrecida a los ídolos (I Cor 8,lss), no hay nada que obligue con claridad a interpretar a los denominados «fuertes»[44] y débiles *(astheneis)* como una diferencia de condición social de las personas implicadas. En realidad, los «fuertes» -Pablo no los llama además de este modo– son caracterizados en 1 Cor 8 por la «posesión» del conocimiento (*gnosis*), mientras que los «débiles» son los que no tienen este conocimiento y son débiles, por consiguiente, desde el punto de vista de su conciencia.

Es probable que algunos miembros de las comunidades paulinas fueran, por tanto, relativamente acomodados y quizás debieran ser colocados en el grupo de las personas ricas de su ciudad, pero carecían, ciertamente, de los rasgos decisivos de la pertenencia al estrato superior (nobleza de sangre, poder político, indicios claros de la posesión de grandes riquezas).

2.1.2. Estrato inferior

No pocas de las personas citadas por su nombre llevan denominaciones de esclavos y parecen haber sido esclavos o libertos (por ejemplo: Epéneto, Ampliato, Asíncrito, Flegón, Hermes, Patrobas, Hermas, Filólogo, Julia, Tercia -probablemente también Andrónico y Junia-, recordados todos ellos en Rom 16; cf. también Onésimo en la Carta a Filemón). Esto queda confirmado asimismo por la parénesis de Pablo (1 Cor 7,21-24; PIm; cf. Gal 3,28). A partir de 1 Tes 4,11s podemos concluir que la gran mayoría de los miembros de la comunidad de *Tesalónica* estaba ocupada en el sector artesanal[45]. Así podemos suponer que, por lo que respecta a las comunidades paulinas en general, a pesar de todas las diferencias existentes entre las diversas comunidades y en el interior de cada una de ellas, en las que se encontraban emparejadas personas relativamente acomodadas y pequeños artesanos, comerciantes y esclavos, la mayor parte de sus miembros pertenecía al estrato inferior y, a buen seguro, en gran parte, por encima del mínimo vital. De los testimonios prosopográficos no se obtiene indicio alguno que haga pensar en una condición de pobreza absoluta. El uso de la terminología correspondiente a la pobreza puede confirmar, en principio, este cuadro. Pablo habla, ciertamente, de la pobreza extrema *(ptocheia)* de las comunidades de Macedonia (2 Cor 8,2), pero es

[43] THEISSEN 1989,297.
[44] Así THEISSEN 1989, *27255.*
[45] Cf. sólo BEST 1972, 176.

preciso suponer que aquí emplea adrede, por motivos retóricos, un término exagerado para engrandecer como ejemplar a los ojos de los corintios la insistencia con que los macedonios -que sí eran pobres de solemnidad- le habían rogado poder participar en la colecta en favor de los cristianos de Jerusalén[46]. Queda el hecho de que participaron en la colecta en favor de los cristianos de Jerusalén y que Pablo recibió también, de manera repetida, ayudas económicas de los macedonios (Flp 4,14ss; 2 Cor 11,9). Sólo el mismo apóstol y la comunidad primitiva de Jerusalén[47] están caracterizados en las Cartas de Pablo con términos que expresan la pobreza y, además, sólo se cita la concesión de ayudas económicas para ellos.

2.2. La condición social de Pablo

Antes de entrar en la consideración de las afirmaciones realizadas por el apóstol sobre sí mismo, debemos presentar la imagen que traza de Pablo el evangelista Lucas en los Hechos de los Apóstoles.

2.2.1. La condición social de Pablo según los Hechos de los Apóstoles

En conjunto, Lucas traza una imagen de Pablo que lo convierte, desde muchos puntos de vista, en una figura eminente, casi en un hombre divino *(theios aner).* En efecto, el Pablo de Lucas lleva a cabo prodigios para castigar, milagros para curar, milagros para salvar... y todo esto, a buen seguro, para la edificación de sus lectores (Hch *13,9ss; 16,16ss;* 19,11s). Posee asimismo grandes dotes retóricas (cf. sólo Hch 17,16ss; 19,9s), habla griego y hebreo o arameo (Hch 21,37; 22,2). Es la encarnación ideal de un judío ejemplarmente fiel a la Torá y creyente en Cristo, y, al mismo tiempo, súbdito leal del Imperio romano. Recibió la mejor formación que se pueda imaginar (junto a Gamaliel, en Jerusalén: Hch 22,3); ejecuta las órdenes del sumo sacerdote (con ocasión de la «persecución» de la comunidad primitiva: Hch 9,lss et passim); es fariseo y ciudadano romano o ciudadano de su ciudad de origen, Tarso, desde su nacimiento (Hch 22,27; 21,39); es un hombre que sabe tratar con la aristocracia y la elite (con los,gobernadores romanos, con un rey, tiene amigos entre los «asiarcas» en Efeso, le visitan eminentes personalidades del judaísmo romano, etc.; cE sólo Hch 13,6ss; 19,31; 28,7). Con sus discursos deja maravillados a los filósofos (Hch *17,31ss),* se atrae a los habitantes de ciudades enteras (Antioquía de Pisidia) y regiones (en Éfeso).

[46] MEEKS 1993, 143.
[47] Al respecto, cf. más arriba. pp. 2995.

¿Ha sido posible obtener todo esto de fuentes históricas? En todo caso, esta figura heroica de los Hechos de los Apóstoles tiene muy poco que ver con la imagen que Pablo da de sí mismo y que nosotros vamos a reconstruir a partir de sus cartas. Se discute, en particular, su formación jerosolimitana y su actividad persecutoria en aquella ciudad, aunque también su condición socia1[48]· Aquí sólo nos vamos a ocupar de su condición social. E intentaremos presentarla ante todo como resulta de los textos de los Hechos de los Apóstoles, sin entrar en el meollo del problema de la autenticidad histórica de la imagen lucana de Pablo.

En cuanto a la condición social del Pablo lucano, de las dos afirmaciones de Lucas -formación farisaica en Jerusalén y actividad persecutoria en la misma ciudad- se deduce que debía de pertenecer al grupo de las personas del séquito del estrato superior de Jerusalén. Pero podemos preguntarnos si esa condición social no debía de ser aún más elevada, según la descripción de los Hechos de los Apóstoles. A este respecto, resulta decisiva la cuestión de la ciudadanía romana o tarsiana presupuesta por Lucas (Hch *16,37s; 22,25ss;* 23,27; cf. *21,25s;* 25,lOs; 28,19). En efecto, a partir de todo lo que sabemos respecto a la concesión de la ciudadanía romana a los habitantes de las provincias en el primer período del Imperio, debemos concluir que esta última estaba limitada a la elite romana. Por consiguiente, en el primer período del Imperio, en Tarso, ciudad natal de Pablo, a la posesión de la ciudadanía romana le correspondía, por así decirlo, la pertenencia al estrato superior.

Así, con respecto a Pérgamo, los testimonios procedentes de las inscripciones muestran e! modo en que se difundió la ciudadanía romana entre las familias aristocráticas dirigentes de esta pequeña ciudad de! Asia Menor durante e! período que va de Augusto a Adriano[49]· Sobre estas bases, en la época de Augusto, ninguno de los cinco estrategas (los máximos cargos políticos) poseía aún la ciudadanía romana. En tiempos de Trajano (98-117 d.C.), junto a tres *cives Romani* encontramos todavía a dos *peregrini.* Por último, durante e! reinado de Adriano (117-138 d.C.), todos los funcionarios superiores de la ciudad se convierten en *cives Romani* en tres años diferentes. Otras inscripciones de Pérgamo muestran un cuadro análogo. La relación de 5 nombres romanos por 19 peregrinos se encuentra aún en e! primer período de! Imperio. Después, en tiempos de Trajano, más de la mitad son *cives Romani,* mientras que en tiempos de Adriano casi todas las familias dominantes (34 de 38) poseen la ciudadanía romana. Desde e! punto de vista político, esta práctica romana significaba la existencia de una estrecha vinculación con Roma por parte de! estrato superior de las provincias, caracterizado ya de manera tradicional, aunque con independencia de esto, por un fuerte sentimiento

48 Para la amplia bibliografía existente sobre este tema, cf. BVRCHARD 1975, 881-895; HENGEL 1991, 180ss; NIEBUHR 1992; W. STEGEMANN 1994.

49 HABICHT 1969, 163s; aunque cf. también, para Asia Menor, el amplio estudio muy instructivo de HOLTHEIDE 1983.

de solidaridad respecto a los romanos. Desde el punto de vista sociológico, aquí se pone de manifiesto, sobre todo por lo que respecta a la parte oriental del Imperio, el «carácter elitista de la ciudadanía romana»SO. Por supuesto, también los miembros del estrato inferior, después de 25 años (o más) de servicio en las tropas auxiliares (cohortes o alas) o en la marina, tenían la posibilidad de jubilarse obteniendo la ciudadanía romana. «Probablemente, más de dos millones de "extranjeros" fueron admitidos por esta vía a la ciudadanía romana sólo hasta la mitad del siglo II d.C.»5!

La concesión de la ciudadanía romana a los veteranos que habían servido durante mucho tiempo en las tropas auxiliares del ejército romano (o el pago de una indemnización relativamente alta) podía hacer, efectivamente, que, por lo menos los rangos superiores del ejército, entraran a continuación a formar parte de la elite local de los lugares donde habían prestado servicio durante un tiempo. Si el padre de Pablo, en calidad de liberto de un ciudadano romano, hubiera obtenido el privilegio de la ciudadanía romana[52], hubiese podido formar parte de la elite de su ciudad natal, Tarso. En todo caso, se trata de una carrera ciertamente sorprendente para un judío, aunque no imposible. Desde el punto de vista étnico, el padre de Pablo -así como el mismo apóstol- habría sido considerado, en cualquier caso, también romano, cosa que, como es natural, habría traído consigo algunos problemas en Tarso. En efecto, por una parte, un judío fiel a la Torá -y encima fariseo- difícilmente hubiera podido ejercer la participación, requerida a los ciudadanos romanos de la elite local, en las celebraciones cultuales paganas, y, por otra parte, tampoco hubiera podido evitarla a la larga. Con todo, se puede responder a esta objeción que se debe suponer, ciertamente, según Hch 23,3, que Pablo nació en Tarso, pero que después creció en Jerusalén, adonde se habrían trasladado sus padres. Allí le hubiera sido posible una rígida observancia de la Torá incluso a un judío con ciudadanía romana. Tampoco el episodio de Filipos (Hch 16), que refiere un áspero conflicto entre judíos y ciudadanos romanos, parece comprometer el cuadro lucano de la posesión de la ciudadanía romana por parte de Pablo y su simultánea pertenencia al judaísmo, puesto que es allí donde Pablo desarrolla, sobre todo *en secreto,* su propaganda mesiánica entre los judíos y apela a la ciudadanía romana sólo después de que hubiera estallado el conflicto. En Jerusalén Pablo apeló también a su ciudadanía sólo en el último momento (cuando ya le estaban preparando para la flagelación: Hch *22,25s5)* y durante el proceso la reclamó sólo cuando se vio obligado a ello por la amenaza de un traslado de su pleito judicial a Jerusalén (Hch 25,10). El autor de los Hechos de los Apóstoles se preocupa, pues, constantemente,

In NÖRR 1963, 587.

ˢ VITTIN(;HOFF 1990, 1228; sobre el problema de la ciudadanía en relación con el ejército cf. asimismo NICOLET 1976, 122s.

⁵² 1IENGEL 1991, 203ss.

por hacer aparecer como plausible a sus lectores tanto la posesión de la ciudadanía romana, como la fidelidad al judaísmo por parte del apóstol.

Contra el cuadro lucano de un Pablo descendiente de la elite local de Tarso parece estar, sin embargo, el hecho de que en Corinto trabaje como artesano con Áquila y Priscila. Pero también en este caso el texto de los Hechos de los Apóstoles deja abierta una puerta de salida. Se dice, sin duda, que Pablo ejerce la misma profesión artesanal de la pareja en cuestión (*skenopoios*, fabricante de tiendas: Hch 18,3), pero no parece que esta actividad le sirva para el sustento. Lucas presenta las cosas de este modo: al trasladarse de Atenas a Corinto, Pablo se encontró con la pareja formada por Áquila y Priscila y, puesto que era práctico en su actividad, se establece en su casa y trabaja allí, consagrando el sábado al anuncio del evangelio. A continuación, parece que abandonó esta actividad en cuanto estuvo absorbido del todo por el anuncio (Hch 18,5). Tampoco se dice entonces que dependiera para su sustento de la ayuda de otros correligionarios. En consecuencia, podemos suponer que, según la opinión de Lucas, la actividad profesional de Pablo no era necesaria para su sustento y, por consiguiente, disponía de medios económicos suficientes para proveer personalmente al mismo. El trabajo en el taller de Áquila y Priscila podría haber estado dictado, pues, por razones «táctico-misioneras». En favor de la autonomía económica de Pablo aboga también el hecho de que usa en Éfeso, en consecuencia (probablemente) alquila, una escuela filosófica para su actividad misionera (Hch 19,9) y que, más tarde, prisionero en Roma, pueda permitirse vivir en una casa alquilada (Hch 28,30). Dado que en Roma el alquiler de las casas era muy elevado y Pablo se beneficia de una condición privilegiada para un prisionero, el lector debe considerar que el apóstol dispone de medios notables. En consecuencia, es lógico que en los Hechos de los Apóstoles no se diga nunca que Pablo se vio obligado a trabajar para mantenerse o debiera recurrir a la ayuda económica de otros[53].

En síntesis, podemos afirmar que Pablo posee, según la presentación de los Hechos de los Apóstoles, diferentes rasgos típicos de los miembros del estrato superior. En virtud de su origen familiar y de la condición jurídica de ciudadano tarsiano y romano, a ella ligada, Pablo desciende de la elite local de Tarso (en todo caso, ciertamente, por debajo del rango decurional) y, como ejecutor de las órdenes del sumo sacerdote, posee en Jerusalén una elevada condición social en calidad de persona del séquito *(retainers)* de la aristocracia sacerdotal local. Está claro que dispone de

[53] Es una excepción Hch 20,33. Aquí dice Pablo que no deseó la plata, el oro o el vestido de nadie y haber provisto con sus propias manos a sus necesidades y a las de sus acompañantes. De este modo lo presenta Lucas como un modelo de abnegación cristiana y de independencia de los «misioneros». Con esto se puede comparar el comportamiento de los filósofos tal como recomienda MUSONIO RUFO (fragmento 11).

notables medios económicos para sostener su nivel de vida incluso como propagandista de la comunidad mesiánica en Cristo. A esta condición elitista corresponden su formación judía y griega, así como sus relaciones con personas de primer plano de la elite judía, romana y provincial en general.

2.2.2. *La condición social de Pablo según su mismo testimonio*

Esta importante posición social de Pablo no tiene ningún apoyo en las Cartas paulinas. No habla nunca de su ciudadanía tarsiana o incluso romana. En especial, 2 Cor 11*,24s* parece hablar indirectamente contra la posesión de tal privilegio, puesto que cuenta aquí el apóstol que padeció cinco veces el castigo sinagogal (los «treinta y nueve» golpes) y tres veces la flagelación romana por parte de las autoridades estatales. En efecto, uno de los privilegios del ciudadano romano consistía precisamente en el hecho de que su «espalda» era libre. Tampoco las antiguas autoridades podían infringir, ciertamente, tan a menudo el derecho. Aquí nos encontramos, además, ante un caso único en la historia: el hecho de someterse un ciudadano romano a la flagelación sinagogal. No sólo no estaba obligado a ello, sino que, difícilmente, se hubiera podido otorgar a un ciudadano romano este trato deshonroso en las sinagogas. La idea de que Pablo habría renunciado por motivos religiosos -padecimientos por amor al anuncio del evangelio- a sus privilegios de ciudadano romano y, en consecuencia, no sólo habría callado su auténtica condición social, sino que también se habría sometido ocho veces a un castigo físico, entre otras cosas, muy peligroso, especialmente en el caso de la flagelación romana, es pura y simple imaginación. A diferencia de la imagen de Pablo dibujada en los Hechos de los Apóstoles, de las Cartas no se desprende ni siquiera que el apóstol hubiera podido disponer de importantes cantidades de dinero para financiar sus viajes o para su propio sustento. Al contrario, *todas* las afirmaciones de Pablo en esta materia obligan a considerar que había trabajado manualmente para asegurarse el sustento y dependió de las ayudas económicas ajenas. Su actividad artesanal no está mejor especificada (según Hch 18,3 era *skenopoios:* fabricante de tiendas)[54], pero es presentada como un trabajo duro *(kopos, kopian:* 1 Cor 4,12; 2 Cor 6,5; 11,23; 1 Tes 2,9). Y según 1 Tes 2,9, trabajaba ya antes de que saliera el sol y todavía después de que se ocultara. Hock ha afirmado, con razón, que la actividad artesanal no tuvo nunca en la vida de Pablo una importancia marginal, sino central.

[54] Sohre la discusión a propósito de esta profesión, cf. sólo HOCK 1980, 205: fabrilación de tiendas de cuero; RICHTER REIMER 1992, 206ss; LAMPF '1989,15655.

«Pablo era Pablo *el fabricante de tiendas* mucho más de lo que se imagina habitualmente. Su actividad absorbía la mayor parte de su tiempo . Su vida era, en gran parte, la vida de un hombre empleado en un taller . inclinado sobre su banco de trabajo como un esclavo trabajando junto a esclavos»[55].

Que Pablo trabajó en diversos talleres se deduce, asimismo, del hecho de que desarrollaba su actividad artesanal como jornalero[56] y, además de trabajar, desarrollaba también su «acción misionera» (1 Tes 2,9)[57]. En esta medida pudo entender su dura vida de trabajo también como parte de su sufrimiento por el ministerio apostólico que ejercía. En especial, el catálogo de las *dificultades* de 1 Cor 4,8-13 (cf. 1 Cor 9,8ss; 2 Cor **11,7-11;** 12,14-16) refleja las experiencias negativas típicas de los antiguos artesanos[58]. La concepción moderna de «artesanos autónomos»[59] no sólo es anacrónica, sino que induce también a pensar, de manera sorprendente, que Pablo habría tenido la «posibilidad de disponer libremente de su tiempo» y gozado de «independencia económica»[60]. Frente a la afirmación paulina, según la cual empezaba a trabajar antes de la salida del sol y continuaba después de que se pusiera, es incomprensible semejante juicio. Contradice no sólo nuestros conocimientos sobre la situación social de los antiguos artesanos, sino también el autotestimonio de Pablo sobre su vida caracterizada por la pobreza. En efecto, de los así llamados catálogos de *dificultades* se desprende también, entre otras cosas, que el apóstol padeció hambre y sed, tuvo escasez de ropa, sufrió violencia, conoció la prisión e incurrió en toda clase de peligros durante sus viajes, incluso se encontró en peligro de muerte y fue despreciado (1 Cor 4,8ss; cf. 2 Cor 6,4ss; 11,7ss.23ss). Está claro que con su actividad artesanal no podía permitirse otra cosa que una vida extremadamente parca[61] y siempre dependiente de la ayuda económica de sus correligionarios (2 Cor 11,8s; Flp 4,10ss)[62]. Esta continua dependencia de la ayuda económica ajena, junto con otras afirmaciones de Pablo, hace pensar que vivió durante ciertos períodos de su vida por debajo del mínimo vital: hambre, sed, escasez de ropa (1 Cor 4,11); está turbado *(lypoumenos)* y, como un pobre reducido a la mendicidad *(ptochos)*, no posee nada (2 Cor 6,10). Pero debemos suponer que esta

55 HOCK 1980, 67.
56 SCHOTTROFF 1994, 126.
57 HOCK 1980; MALHERBE 1987, 17ss.
58 HOCK 1980.
59 Así HENGEL 1991, 209s.
60 HENGEL 1991, 209.
61 No llevaba una vida distinta a la mayor parte de los artesanos; cf., al respecto, sólo LUCIANO, *Fugit. 17*.
62 Aunque dice, expresamente, que no quiso aceptar tal ayuda de la comunidad de Corinto (1 Cor 9,12.15-19; 2 Cor 11,7ss; 12,13ss; cf. asimismo 1 Tes 2,9).

condición de falta de todo dependía asimismo de su actividad misionera y caracterizó su vida sólo de modo temporal. En esta medida nos parece que los datos socialmente relevantes de las Cartas de Pablo presentan, fundamentalmente, al apóstol como un miembro del estrato inferior que vivía por encima del mínimo vital. Como es natural, los autotestimonios de Pablo no ofrecen indicación alguna en favor de su pertenencia a los grupos del estrato inferior relativamente acomodados. Su formación (judía y griega) es notable, pero, en cuanto tal, no constituye en absoluto un signo distintivo del estrato dominanté[3]· Con la imagen lucana de un Pablo brillante rétor tampoco concuerda, por otra parte, su autotestimonio: «se dice que las cartas son severas y fuertes, mientras que la presencia del cuerpo es pobre y la palabra despreciable» (2 Cor 10,10).

Comparación de los Hechos de los Apóstoles con las Cartas de Pablo. El breve análisis que hemos realizado de la condición social de Pablo nos ha llevado a concluir que, según la presentación de Lucas, el apóstol debía de pertenecer a la elite local de su sociedad. El análisis de los autotestimonios de las Cartas paulinas nos obliga a considerar, en cambio, que Pablo pertenecía al antiguo estrato inferior (por encima del mínimo vital, relativamente pobre) y que él mismo se consideró como tal[64]· La armonización de los dos testimonios literarios es problemática. En nuestra opinión, ni de los Hechos de los Apóstoles ni de 1 Cor 9,19 y 2 Cor 11,7 se desprende que Pablo renunciara a una condición social elevada ni que su actividad artesanal fuera practicada por él como un «sacrificio» para identificarse con los destinatarios de su propaganda misionera[65]· En consecuencia, para poder juzgar sobre el Pablo histórico, resulta decisivo saber en qué medida se pueden considerar fiables, desde el punto de vista histórico, los Hechos de los Apóstoles, en relación con su afirmación de que Pablo era ciudadano romano (y tarsiano) o disponía de medios suficientes para proveer de manera autónoma a su sustent0[66]· En nuestra opinión, se debe considerar más bien que la imagen lucana de Pablo es una ficción literaria y que, para la determinación de la condición social del Pablo histórico, se debe otorgar preferencia a sus Cartas. En consecuencia, el Pablo histórico ni era ciudadano romano ni ciudadano tarsiano.

* * *

[63] Sobre la cuestión de la formación literaria, cf. MALHERBE 1977.

[64] Así W. STEGEMANN 1985, 480ss; cf. 1987, 226-228; cf. también SALDARINI 1')89,139.

'' Así, por ejemplo, MALHERBE 1987, *55s.*

'''' Cf.• al respecto, W. STEGEMANN 1987, 200s; en sentido diferente HENGEL 1')')1, 193-20H Yotros lugares.

Breve síntesis sobre la estratificación social de las comunidades paulinas

Ningún miembro del *ardo* procedente del grupo del estrato superior formó parte de las comunidades paulinas. No poseemos testimonios claros sobre creyentes en Cristo ricos, aunque tampoco se puede excluir que algunos miembros de las comunidades hayan desempeñado la función de patronos para sus correligionarios y hayan formado parte de los ambientes acomodados, tal vez también del estrato superior local por debajo de la nobleza decurional. Se ha podido identificar a algunos creyentes en Cristo como personas del séquito del estrato superior *(retaíners),* aunque no está claro en cada caso en qué ámbito de este grupo se sitúan. La inmensa mayoría pertenecía, a buen seguro, al estrato inferior, esto es, a los relativamente pobres o relativamente acomodados. Rara vez se puede identificar sus actividades profesionales (artesanos, como Áquila y Priscila); muchos eran esclavos o libertos. La condición social del mismo apóstol Pablo corresponde a la de la inmensa mayoría de su clientela. Salta a la vista que en las comunidades paulinas no hay ningún representante de los pobres de solemnidad.

3. Composición social de las comunidades creyentes en Cristo urbanas después del año 70 d. e

En esta sección dispondremos los datos relevantes desde el punto de vista social de los escritos del Nuevo Testamento correspondientes a este período en la parrilla de los criterios discutidos y adoptados en la primera parte[67] Algunas afirmaciones de los textos no pueden ser interpretadas de modo unívoco, pero eso no cambia nada del cuadro de fondo. El texto más rico en datos en vistas a un análisis sociológico es, sin duda, el de los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, precisamente sus datos correspondientes a los miembros del estrato superior requieren una atenta valoración crítica.

3.1. *Grupos del estrato inferior*

3.1.1. Pobres de solemnidad (<<ptochoi»)

No es posible afirmar con una certeza absoluta si formaron parte de las comunidades creyentes en Cristo miembros pertenecientes al estrato inferior de los pobres de solemnidad *(ptochoi;* el término no aparece, por ejemplo, en los Hechos de los Apóstoles). De los datos *prosopogrdjicos* se desprende que algunas personas eran esclavos o esclavas (cf. Rosa: Hch

(,7 er. más arriba, pp. 101s8.

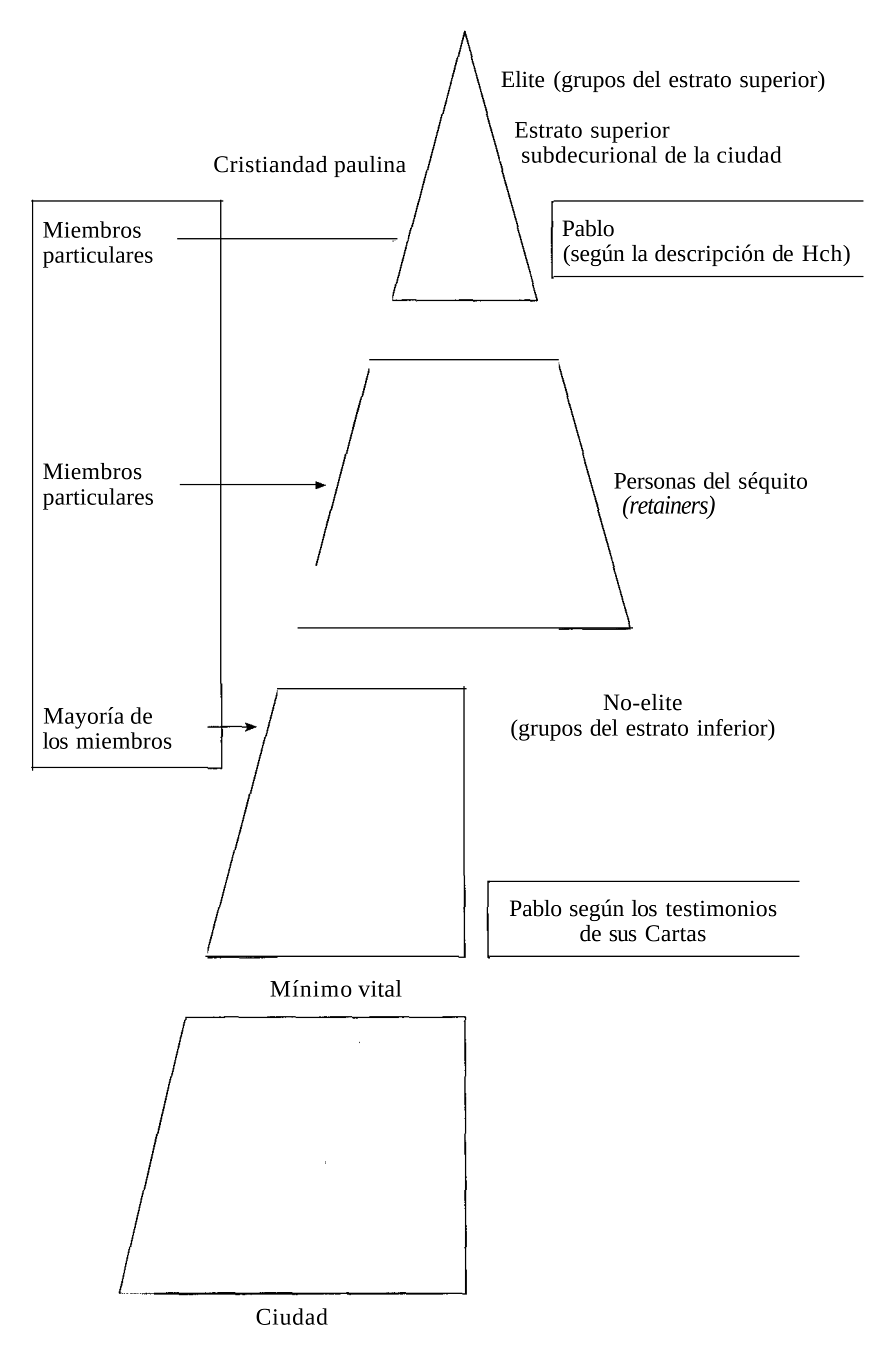


FIG. 7. *Pirámide social 5: composición social de la cristiandad paulina antes del año 70 d.e.*

12,13; Tíquico: Hch 20,4; Eutico: Hch 20,9; Onésimo: Col 4,9). Pero nada indica que vivieran por debajo del mínimo vital. Del mismo modo se pueden interpretar también las otras alusiones a esclavos y esclavas[68]. Entre las mujeres, se cita a las viudas aparte. En este caso podemos suponer una ubicación próxima a la pobreza absoluta (I Tim *5,3ss;* Mc 12,40ss; Sant 1,27), aunque no de modo necesario (Hch 9,39.41). También sigue incierta la caracterización de la comunidad de Esmirna, que se encuentra en Ap 2,9 (es alabada a causa de su pobreza *[ptocheia]).*

Discusión aparte requieren las noticias indirectas presentes en e! Evangelio de Lucas y en la Carta de Santiago. Los dos escritos que vamos a examinar ahora tratan de manera amplia la oposición «pobre/rico» y plantean, por tanto, e! problema de si su interés por esta temática tiene valor para los respectivos destinatarios en sentido sociológico.

Evangelio de Lucas. «En ningún otro Evangelio como en Lucas desempeñan un pape! tan importante la crítica y la preocupación respecto a los ricos (Lc 1,53; 6,24s; 8,14; 12,13-21; 14,15-24; 16,14s.19-31), la llamada a la renuncia a los bienes poseídos (Lc 5,11.28; 12,33s; 14,33; 18,18-30) y a la generosidad (Lc 3,10s; 6,33-36; 8,1-3; 16,9; 19,1-10; 21,1-4), así como las promesas a los pobres (Lc 1,53; 4,18s; 6,20s; 7,22)»[69]. El modo más sensato de entender la extraordinaria importancia del tema «riqueza y pobreza» en e! Evangelio de Lucas es e! sociológico, pero se discute si esa importancia no debe ser reconducida a la correspondiente situación social específica de las comunidades lucanas. Esler deduce de ello que entre sus miembros había representantes tanto de los grupos dirigentes del estrato superior como del grupo más bajo del estrato inferior *(ptochoi)*[70]. Por nuestra parte, sostenemos que en las comunidades lucanas había, ciertamente, ricos, pero, a buen seguro, no eran miembros de la elite política, así como gente relativamente pobre *(penetes)*, pero no representantes de! grupo de los pobres de solemnidad *(ptochoi).* Precisamente de Lc 14,7ss -a no dudar el texto más importante sobre la cuestión de la pertenencia de los pobres de solemnidad a las comunidades lucanas- se deduce, a nuestro modo de ver, que entre los destinatarios creyentes en Cristo de Lucas no había ningún miembro pobre de solemnidad[71].

Las tres parábolas del banquete (Lc 14,7-11.12-14.15s.21ss) presuponen un ambiente urbano y van dirigidas o bien a los participantes en los banquetes o bien a sus organizadores. De este modo, nos encontramos ya de por sí en un ambiente que se sitúa con claridad por encima del de los pobres de solemnidad. El hecho de

68 Cf., por ejemplo, 1 Pe 2,20ss; Col 3,18ss; Ef 5,22ss.
69 RADL 1988, 122.
70 ESLER 1987, 187.
71 Al respecto, SCHOTTROFF-STEGEMANN ³1990, 129ss; en sentido diferente ESLER 1987, 186.

que quien da el banquete esté obligado después a invitat, en el lugar de los convidados habituales (amigos, hermanos y hermanas, patientes, vecinos ricos), a personas pobres de solemnidad (y minusválidos) (Le 14,13) presupone que estos, desde el punto de vista de la parábola, son extraños. No se trata en modo alguno de su integración en el ambiente social de aquel que da el banquete. En la parábola del gran banquete los pobres (y los minusválidos) son también «huéspedes de repuesto».

De los pobres de solemnidad es el reino de Dios; ellos son quienes reciben la generosidad pedida por Lucas. Sin embargo, distingue de ellos a los seguidores de Jesús, que, según su descripción, se han vuelto *voluntariamente* pobres. En contra de la pertenencia de pobres de solemnidad a las comunidades lucanas habla también el hecho de que precisamente los Hechos de los Apóstoles no proporcionan ninguna prueba al respecto. En Moxnes se encuentra también una valoración de la estructura social análoga a la que hemos descrito nosotros:

> «La comunidad no era un grupo que perteneciera a la elite. Miraba con reservas a la elite rica que existía en su ambiente. Eso no excluye, de todos modos, la posibilidad de que existieran diferencias sociales y económicas en la comunidad ni tampoco la presencia de miembros que dispusieran de riqueza propia. La no elite de las ciudades helenísticas se componía de muchos grupos diferentes: esclavos de distintas categorías; libertos; comerciantes y artesanos procedentes del exterior; ciudadanos libres, aunque pobres; etc. Las primeras comunidades cristianas estaban formadas, probablemente, por estos grupos, tal vez con el añadido de algunas mujeres de condición social un poco más elevada»[72].

Carta de Santiago. La contraposición entre ricos *(plousioi)* y pobres de solemnidad *(ptochoi)* constituye también un tema importante en la Carta de Santiago (1,9-11; 2,1*ss; 5,1ss).* Pero ¿se refleja en ella un conflicto social entre los destinatarios? Es preciso preguntarse si este escrito contiene de verdad informaciones concretas sobre las comunidades creyentes en Cristo[73]. Ya el destinatario («las doce tribus de la Dispersión»: Sant 1,1) es vago. También los diferentes textos que tratan del tema desaconsejan aplicar las informaciones sociales de la parénesis directamente a las estructuras y problemas sociales de los destinatarios. Precisamente allí donde muestran una referencia a las mismas comunidades dan más bien la impresión de ser hipotéticas. Da la impresión de que el autor pretenda acentuar sus intenciones parenéticas mediante la construcción de «algunos casos» particularmente «exagerados»[74].

Sant 2,2ss describe un caso extremo: entran un pobre y un rico en la asamblea comunitaria y son tratados de manera diferente. La diversidad de la condi-

[72] MOXNES 1991, 267.
[73] DIBELIUS [11]1964, 7.162.
[74] Así ya DIBELIUS [11]1964, 162.

ción social es estridente. El rico recuerda a un «caballero» romano (lleva un anillo de oro y un espléndido vestido); e! pobre lleva un vestido andrajoso y se le identifica con e! término griego *ptochos:* en consecuencia, es un pobre de solemnidad. Ambos son descritos como *visitantes,* no como miembros de la comunidad creyente en Cristo. El ejemplo hipotético está destinado a ilustrar, mediante la construcción de un caso extremo, e! pecado de la «acepción de personas», como violación de! mandamiento de! amor (Sant *2,8s).* En otro ejemplo se ilustra una fe sin obras mediante e! comportamiento que se tenga con los pobres (Sant *2,14ss).* También aquí se trata, una vez más, de un caso hipotético, a saber: de! hecho de que a unas personas pobres de solemnidad (es decir, gente que carece de ropa y de! pan de cada día) se le da una ayuda esporádica y no resolutiva. El ejemplo parte de! hecho de que los pobres son creyentes en Cristo (hermano/hermana). Pero precisamente con ello se pretende subrayar que la ayuda ofrecida *una tantum* (<<Id en paz, calentaos y hartaos»: Sant 2,16) es insuficiente. También aquí es dudoso que se trate de una experiencia real de la comunidad.

Existen muchos elementos para poder afirmar que Santiago presupone una situación social en la que no hay ni miembros de la elite social ni pobres de solemnidad. Sin embargo, teóricamente, el autor parece suponer que algunos compañeros de fe, pobres de solemnidad, entran a formar parte de la comunidad, pero no que vivan en una de las comunidades a las que se dirige.

3.1.2. Miembros del estrato inferior relativamente pobres/acomodados «<penetes»)

Hay muchos testimonios prosopográficos y también noticias indirectas que nos hacen pensar que, en el período que aquí estamos considerando, la inmensa mayoría de los creyentes en Cristo pertenecían a la condición social que oscila entre los relativamente pobres y los relativamente acomodados, aunque en la mayoría de los casos no se puede concretar con claridad.

Testimonios prosopogrdficos. Sólo de algunas personas entre las citadas por su nombre[75] se puede reconstruir en cierto modo su condición social o su origen: Onésimo, a quien se cita asimismo en la Carta a Filemón, es un esclavo (Col 4,9); Marcos Guan), un primo de Bernabé (Col 4,10), es un judío; su madre, María, posee una casa en Jerusalén (Hch 12,12); en 1 Tim 4,14 se cita a un herrero *(chalkeus)* llamado Alejandro (cf 1 Tim 1,20); Onesíforo (2 Tim 1,16) tiene una comunidad doméstica, así como una

[75] Algunos ejemplos: Arquipo de Calosas (Col 4,17); Aristarco (Col 4,10s), Demas (Col 4,14); Epafras (Col 1,7; 4,12), Jesús llamado Justo (Col 4,11); Tíquico (CoI4,7s; Ef 6,21s), Silvano (2 Tes 1,1; 1 Pe 5,12; a menudo en los Hechos de los Apóstoles); Figelo y Hermógenes (2 Tim 1,15); Himeneo y Fileto (2 Tim 2,17); cf. 2 Tim 4,9ss.19-21.

mujer llamada Ninfa (*Col* 4,15). Ninguno de estos muestra rasgo social alguno que los ponga por encima del estrato inferior. Al mismo estrato hemos de asignar también al jefe de la sinagoga de Corinto, Crispo, y toda su casa (Hch 18,8); así como a Jasón, que hospedó a Pablo y Silas en Tesalónica (Hch 17,9), y a Lidia, comerciante de Filipos, con toda su casa (Hch 16,14ss)[76]. Al estrato inferior pertenece también, sin duda, Bernabé, un levita de Chipre (Hch 4,36), así como los «fabricantes de tiendas» (*skenopoioi*) Priscila y Áquila (Hch *18,2s*), algunos propietarios de casas y de tierras en Jerusalén (Hch 4,32ss); Ananías y Safira (Hch 5,1ss); y, además, Tabitá (Hch 9,36ss); las viudas de Jerusalén (Hch 6,1ss) y Simón el curtidor (Hch 9,43; 10,6). Hemos de citar, por último, a los apóstoles Pedro y Juan, presentados como personas «carentes de instrucción» (*agrammatos*) y «sin cultura» (*idiotes*) (Hch 4,13). Pedro no tiene monedas de oro ni de plata para dar al mendigo lisiado (Hch 3,6) y, sin embargo, ni a él ni a ningún otro miembro de la comunidad primitiva de Jerusalén (a diferencia de Rom 15,26) o de las otras comunidades creyentes en Cristo que se formaron se les caracteriza o designa nunca como pobre de solemnidad. Por consiguiente, también ellos pertenecen a los relativamente pobres.

Noticias indirectas. Algunos textos presuponen que entre sus destinatarios había hombres, mujeres, niños de diferentes edades, hombres libres y esclavos o propietarios de esclavos/señores (*kyrioi*) (Ef *5,21ss;* 6,9; *Col* 4,1; 1 Pe 2,11ss; 3,1ss.7; 5,5; 1 Jn 2,12ss; 1 Tim 5,1; *6,1s;* Tit *2,1ss)*. Estas afirmaciones implican asimismo -cosa que, por otra parte, se puede decir expresamente- que «casas» enteras eran creyentes en Cristo (cf. sólo Col 4,15 y 2 Tim 1,16). Verner subraya, en este contexto, que *sólo* alrededor de un cuarto de las familias libres del Imperio romano era bastante rica para poder permitirse tener esclavos[77] y bosqueja la situación socio-económica de las comunidades destinatarias de algunas cartas deuteropaulinas, basándose, entre otras cosas, en el hecho de que en ellas se amonesta a propietarios de esclavos. Considera que las Cartas pastorales van dirigidas a comunidades más bien grandes y diversificadas desde el punto de vista social, que incluían también a personas con notables medios económicos. Los miembros dirigentes de tales comunidades habrían pertenecido incluso a un grupo de prósperos patrones[78]. Con todo, difícilmente superará el nivel del estrato inferior más acomodado. La orden de que las mujeres se vistan y adornen de manera humilde (1 Tim 2,9s) presupone también un cierto bienestar, aunque no debe ser supervalorada. La afirmación de 2 Tes 3,11s, que cita a 1 Tes 4,11 (algunos miembros de la comunidad no trabajan y se les invita a que trabajen y coman su propio pan) difícil-

[76] Cf. Richter Reimer 1992, 123ss. Cf. también más adelante, p. 534.
[77] Verner 1983, 60s.
[78] Verner 1983, 180s.

mente puede referirse a creyentes en Cristo que «pudieran vivir de su dinero»79. Esta interpretación no puede ser conciliada con la afirmación de que estos no comían su propio pan. Aquí se trata más bien del hecho de que pretendían ser mantenidos por ser anunciadores del Evangelio.

* * *

Breve síntesis de los grupos del estrato infirior

Aunque el marco global sigue siendo vago por necesidad, muchos elementos indican que no formaron parte de las comunidades urbanas del período posterior al año 70 d.C. personas pobres de solemnidad. A lo sumo se podrían considerar como tales las viudas. La mayor parte de los testimonios prosopográficos y de las noticias indirectas muestran una condición social típica del estrato inferior por encima del límite de la pobreza.

3.2. Grupos del estrato superior

3.2.1. «Ordines»

Según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, la fe en Cristo alcanzó ya en los años 40 y 50 (!) a las cumbres de la aristocracia imperial romana y penetró incluso en los ambientes decurionales. A la nobleza senatorial hay que asignar al procónsul de Chipre, Sergio Paulo, que accede a la fe (Hch 13,6ss). Una posición igualmente elevada ocupa también el funcionario etíope, encargado de todos los tesoros de la reina Candace, bautizado por Felipe (Hch 8,27-39). A la nobleza decurional pertenece Dionisia, miembro del areópago de Atenas (Hch 17,34). Dado que este cuadro no concuerda con el que resulta de las estructuras sociales de la época anterior al año 70 reconocibles por las Cartas de Pablo, no lo hemos tenido en cuenta en el contexto de las comunidades paulinas. El problema es si vale para la época posterior al año 70 y, en consecuencia, para el período en que vivió el autor de los Hechos de los Apóstoles y para la situación de sus comunidades (hacia el año 90 d.C.).

a) Obstáculos que encontraban los miembros del *ordo* creyentes en Cristo

Es, sobre todo, la escena legendaria en la que interviene el procónsul Sergio Paulo (Hch 13,6ss) la que suscita más dudas justificadas[80]. Entre los

79 Así, como es natural, KREISSIG 1967, 98.
80 Al respecto, sólo HAENCIIEN 1968, 343.346.

múltiples deberes del procónsul figuraba, además de la participación en las celebraciones cultuales paganas, llevar a cabo sacrificios[81]. Nuestros conocimientos sobre la «penetración del cristianismo en el rango senatorial hasta Constantino el Grande»82 nos dicen también que es extremadamente improbable la pertenencia del procónsul Sergio Paulo a la comunidad creyente en Cristo. De todos modos, es posible, desde el punto de vista histórico, que algún gobernador romano sintiera simpatía por el judaísmo (y, en ese caso, también por la fe en Cristo)83. El Flavio Clemente, miembro del estrato superior romano, y su mujer Domitila, procesado por Domiciano a causa de su inclinación hacia «el estilo de vida judío»[84], fueron, a buen seguro, simpatizantes del judaísmo y los estudiosos del pasado los han considerado incluso cristianos[85]. Así lo que hay de verdad en el relato legendario correspondiente a Sergio Paulo es, en nuestra opinión, a lo ,\IImO, el hecho de que a finales del siglo 1, en el estrato superior romano, había también personas que mostraban una cierta apertura (a Sergio Paulo se le llama «hombre abierto») o incluso una *secreta* simpatía con respecto a la fe en Cristo[86]. También es difícil que sea realista la posibilidad de que 1111 miembro de la nobleza decurional urbana (Dionisio: Hch 17,34) se confesara abiertamente miembro de la comunidad creyente en Cristo. Semejante paso le hubiera traído consigo notables consecuencias sociales, ,onsecuencias de las que no es casual que no oigamos hablar. También en este caso la participación en el culto a los ídolos (desde el punto de vista de los judíos y de los creyentes en Cristo) era un obstáculo insuperable. Y ''' que lino de los deberes de los magistrados de la ciudad era organizar y participar en las celebraciones sacrificiales[87]. Es imposible imaginar que un creyente en Cristo pudiera desempeñar los deberes correspondientes (todas las tareas relacionadas con la organización de los cultos oficiales incluidos los animales para el sacrificio). Con todo, es posible que miembros del *ordo decurionum*, especialmente los que no tenían cargos oficiales, simpatizaran (en secreto) con la fe en Cristo. El hecho de que en épocas posteriores estuviera prácticamente prohibida la asunción de cargos hono-

''' En ECK 1')71, 400-406 aparece una lista de causas de impedimento.

'' Cf. el artículo de ECK 1971.

'', Por l'jl'1Ilplo, I'ublio Petronio, que no tuvo en cuenta la orden de Calígula de exponer la efigie del emperador en el templo y ejerció su ministerio de una manera IIIIY IlIlInan.l: FILÓN, *LegGai.* 245; cf. asimismo FLAVIO JOSEFO, *Bel!.* 2, 184ss; a este respecto, SII'(GERT 1973, 140,

[84] DIÓN CASIO (,7, 14,

'', Aunque hay 1Ilo1ivos v:\Iidos para excluir que fueran cristianos. Cf., al respecto, una profunda discusión en POIII.MANN 1966 56ss; aunque recientemente LAMPE 1')H') ha vuelto a sostener que Flavia I)omitila era cristiana.

'', Ejemplos contrarios Tácito y I'linio el Joven, que desprecian abiertamente a los ı IÍSt¡¡lnOS,

'' LANGHAMMER 1973, 64-66

ríficos locales a los cristianos, sobre todo a causa del peligro de la idolatría, confirma nuestra tesis[88]. Hasta la misma descripción de los Hechos de los Apóstoles induce a preguntarse si Lucas quería decir, en verdad, que Sergio Paulo o Dionisia se habían hecho adeptos a la fe de Cristo en el sentido de una *pertenencia social* a la comunidad creyente en Cristo.

En realidad, habla sólo del hecho de que accedieron a la fe (Hch 13,12; 17,12.34). Nada se dice de su bautismo ni de las consecuencias sociales. Ahora bien, sorprende precisamente la falta de una alusión al bautismo (cf., al respecto, los bautismos en Hch 2,38-41; 8,12s.16.38; 9,18; 10,47s; 16,15.33; 18,8; 19,5). El bautismo fue, ciertamente, el procedimiento ritual de la conversión, que simbolizaba la fe o el acto de la confesión con un acontecimiento social. También es digno de señalar el hecho de que se cite expresamente, entre otros, el bautismo del etíope, del centurión Cornelio y de su casa, de Lidia y de su casa, del carcelero y de su casa, de los corintios (Hch 18,8) y de los discípulos de Juan en Éfeso (Hch 19,5) y hasta el del mismo Pablo. En los Hechos de los Apóstoles, y prescindiendo del etíope, de entre todos los miembros del estrato superior que accedieron a la fe en Cristo, sólo de las mujeres de la nobleza de Tesalónica se afirma, además de su fe, que «se unieron» a Pablo y Bernabé (Hch 17,4).

Con este resultado concuerda asimismo el hecho de que no encontremos adeptos a la fe en Cristo en las cumbres más elevadas de la sociedad -en la aristocracia imperial- antes de finales del siglo II e inicios del III[89]. El marco correspondiente al judaísmo de la diáspora presenta también una situación análoga. También el hecho de que poquísimos judíos (como Tiberio Alejandro, sobrino de Filón) pertenecieran al rango de los caballeros y subieran a las cumbres más elevadas de la dirección política (Tiberio Alejandro llegó al cargo de prefecto) se explica por el inevitable decaimiento del judaísmo.

b) Estrato social al que pertenecían los «cristianos» condenados por Plinio

Hay una afirmación de Plinio el Joven, en la carta que escribió al emperador Trajano con respecto a los procesos a los cristianos, que nos proporciona una confirmación ulterior de nuestra tesis:

> «Me parece, en efecto, que la cosa requiere ser tomada con atenta consideración, sobre todo a causa del gran número de los acusados. En efecto, muchos de todas las edades, condición social, de uno y otro sexo, están amenazados ahora y en el futuro *(multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur).* La pestilencia de esta superstición se ha difundido no sólo por las ciudades,

88 Sobre Tertuliano, cf. SCHOLLGEN 1984, 172ss.

89 Lo sabemos por TERTULIANO *(Apol.* 37,4; *Scapula* 4,7); al respecto, sólo ECK 1971, 383s.

sino también por los pueblos y los campos, pero creo **que** se puede detener y ponerle remedio»90.

Plinio habla aquí con claridad del peligro (!) de que la superstición cristiana *(superstitio) pudiera* invadir, entre otros, a todos los *ordines.* Pero eso no significa que, a comienzos del siglo II, hubiera ya miembros de los *ordines* entre los creyentes en Cristo[91]. Al contrario, puesto que de la formulación de Plinio se desprende su interés en subrayar la importancia del asunto mostrando que todos los *ordines* corren el riesgo de ser invadidos por la superstición cristiana, no hubiera dejado escapar la ocasión de citar un caso de este tipo si hubiera existido realmente. Por consiguiente, en tiempos de Plinio el Joven, la fe en Cristo no había llegado ni siquiera al *ordo decurionum.*

El marco correspondiente al judaísmo de la diáspora nos ofrece una vez más una analogía. En efecto, durante el tiempo que aquí tomamos en consideración, no se conocen tampoco judíos que sean miembros de las decurias locales del Asia Menor[92]. La cosa no es ciertamente casual, puesto que, como ya hemos explicado, también los judíos (a la par con los creyentes en Cristo) difícilmente hubieran podido desempeñar los deberes cultuales derivados de la pertenencia al *ordo decurionum.*

Ciudadanos romanos creyentes en Cristo. Sin embargo, de la carta de Plinio se deduce que, entre los *cristianos* incriminados, había también ciudadanos romanos[93]. El gobernador los había anotado en vistas a su envío a Roma. Esta indicación resulta muy instructiva desde el punto de vista de la historia social. La razón de ello es que podemos considerar que, en este período, la ciudadanía romana se concedía en las provincias casi de manera exclusiva al estrato superior urbano[94] y con preferencia a los veteranos que habían servido en el ejército (tropas auxiliares) en el momento de su jubilación. Por otra parte, también los veteranos de las legiones podrían haberse establecido en las ciudades del Asia Menor. A partir de los conocimientos que poseemos sobre la práctica de la concesión de la ciudadanía romana a los habitantes de las provincias es, por tanto, teóricamente posible que los *cristianos* que gozaban de la ciudadanía romana citados por Plinio pertenecieran al estrato superior local de la Bitinia o incluso al círculo de los decuriones. Ahora bien, si Plinio hubiera tenido verdaderamente conocimiento

90 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96,9 (según la versión de KASTEN 1968).

91 Así, por ejemplo, HASENCLEVER 1882,271. ECK (1971, 383s) considera que había miembros de la aristocracia municipal; contra esta última hipótesis, y con razón, SCHÖLLGEN 1984, 158s.

92 Cf. la consideración general de TREBILCO sobre el *Jewish involvement in city life* en Asia Menor (1991, 173ss), sobre cuya base sólo a partir del siglo III ocuparon los judíos *local offices* en sus ciudades de origen en el Asia Menor.

93 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 5.

94 Cf. más arriba, pp. 403s.

de la existencia de *cristianos* procedentes del círculo de los decuriones, ¿habría dejado escapar la ocasión de hablar de ellos al emperador? En consecuencia, parece más lógico considerar que los ciudadanos romanos citados por Plinio procedían de los ambientes subdecurionales, y pertenecían, por tanto, al estrato superior local, aunque no al *ordo decurionum.*

Como analogía podemos considerar, una vez más, la difusión de la ciudadanía romana entre los judíos del Asia Menor. Según Flavio Josefo[95], a mediados del siglo 1 d.C. había ya judíos con la ciudadanía romana, por ejemplo en Éfeso (yen otros lugares). La discusión sobre la credibilidad histórica de esta afirmación presenta un amplio abanico de conclusiones". Los dos testimonios procedentes de inscripciones, y correspondientes al período de que aquí nos ocupamos, remontan a los años SO y 90 del siglo 1. Una de ellas cita a un tal Publio Tirronio CIado de Acmonia, al que se llama también arquisinagogo (jefe de la sinagoga)[97]. La segunda se refiere a la familia de Tito Flavio Alejandro, también de Acmonia, el cual gozaba ya de la ciudadanía romana probablemente a finales del siglo 1[98].

Así pues, también entre los judíos del Asia Menor hubo algunos ciudadanos romanos, aunque, como es natural, ninguno de ellos pertenecía al círculo de los decuriones. También los creyentes en Cristo con ciudadanía romana, que Plinio tiene previsto enviar a Roma, pudieron haber sido miembros de un grupo socialmente distinguido de las familias locales del estrato superior, aunque no de la elite política. Es posible incluso que fueran (relativamente) ricos. Tampoco se puede excluir que los *cristianos* con ciudadanía romana citados por Plinio procedieran del grupo, muy superior, de los nuevos ciudadanos romanos, a saber: de los ambientes del ejército (véase, al respecto, Cornelio, un cristiano ejemplar procedente del paganismo, de Hch *10s)99.*

3.2.2. Ricos y otros miembros del estrato superior

Una vez más, sólo encontramos *indicaciones prosopogrdficas* en los Hechos de los Apóstoles. Se presenta a Pablo y a Silas como ciudadanos romanos (Hch 16,37; 22,25). Pablo sería, además, ciudadano de su ciudad natal, Tarso (Hch 21,39), con lo que vendría así a formar parte de la elite ciudadana[JO]o. A la elite local de Tesalónica pertenecen también las mujeres de ciudadanos de alta alcurnia *(protoi)* que se dejaron persuadir por la predicación de Pablo (Hch 17,4). En Berea también fueron gana-

95 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,228.

96 SMALLWOOD (1976, 127s) considera esto posible, pero habla de un número *«infinitesimally small».*

97 Sobre esta inscripción, TREBILCO 1991, 5S; *el] 766.*

98 Así TREBILCO 1991, 173; *CI] 770.*

99 *CE* también más arriba, pp. 365ss.

100 Cf. más arriba, pp. 403ss.

dos para la fe *hombres* y mujeres ilustres *(euschemon)* (Hch 17,12). Asimismo el Manahén citado en Hch 13,1 como *syntrophos* del tetrarca Herodes podría ser asignado al estrato superior, si es que con este término se debe entender compañero de juventud de Herodes[101].

Podemos encontrar *noticias indirectas* sobre los ricos, por ejemplo, en el *Evangelio de Lucas.* Es posible suponer que la amplia crítica y parénesis sobre los ricos[102] vaya dirigida a destinatarios que eran creyentes en Cristo[103]. Un jefe de publicanos rico (Zaqueo) se interesa por Jesús y se convierte en un modelo para el justo comportamiento de los ricos (Lc *19,1ss).* Sin embargo, no es asignado a los ambientes importantes del estrato superior y, a pesar de su riqueza, sigue siendo una persona despreciada (Lc 19,7.10). También las mujeres de ambientes del estrato superior, acomodadas y socialmente consideradas, desempeñan un papel importante. Según Lc 8,1-3, estas mujeres ayudaron ya económicamente a Jesús. Esta afirmación, que se encuentra sólo en Lucas, es claramente un reflejo de sus experiencias[104].

También en la *Carta de Santiago* encontramos la parénesis dirigida a los ricos (Sant *5,1ss).* Pero este anuncio del juicio a los ricos es difícil que vaya dirigido a los creyentes en Cristo; en efecto, se les reprocha, entre otras cosas, haber condenado y matado al «justo» (Sant 5,6). Aunque no hubiera que entender aquí a Jesús, está claro, de todos modos, que el destino escatológico negativo de los ricos está ya decretado, y ni se piensa ni se pide su conversión (cf., por el contrario, la parénesis de Sant 4,13-17). Tampoco se recuerda el ideal de vida de los creyentes en Cristo. Por otra parte, se distingue con toda claridad a los destinatarios de la carta de los ricos: «¿No son acaso los ricos los que os oprimen y os arrastran *(katadynasteuein)* a los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el hermoso Nombre que ha sido invocado sobre vosotros?» (Sant *2,6s).* Sin embargo, en Sant 1,9-11 da la impresión de que el autor cuente con la existencia de creyentes en Cristo ricos. En efecto, aquí se recomienda al hermano de humilde condición *(tapeinos)* que se gloríe de su alta dignidad *(hypsos)* y al rico que se glode de su bajeza *(tapeinosis).* Como es natural, al rico no se le designa expresamente como hermano. El evidente distanciamiento de los ricos, por un lado, así como la puesta en guardia contra la tentación de la riqueza, por otro, y, por último, la «tentación» de abandonar los parámetros conquistados en la fe (ausencia de acepción de personas, elección

[101] Se muestran favorables a una elevada condición social, por ejemplo, MEEKS-WILKEN 1978, 15. ¿O se trata simplemente de que eran hermanos de leche? Pruebas procedentes de inscripciones en apoyo de ambas posibilidades en G.H.R. HORSLEY 1983, 37s.

[102] Para los pasajes del Evangelio de Lucas, cf. más arriba, pp. *413s.*

[103] Al respecto, SCHOTTROFF-STEGEMANN 1990, 113ss.

[104] Cf. más adelante, pp. 515s.

de los pobres por parte de Dios: Sant 2,1.5), podrían depender de una discusión en acto, en la que se trata de la disponibilidad de las comunidades creyentes en Cristo para abrirse a los ricos.

También la *Primera carta a Timoteo* contiene amonestaciones a los ricos *(plousioi:* 1 Tim 6,17-19). Pero se trata de unas amonestaciones tan generales (<<recomienda a los ricos de este mundo...»: 1 Tim 6,17), que no es posible concluir, necesariamente, que se refieran a los miembros de la comunidad creyente en Cristo.

Lo mismo cumple decir en lo que se refiere a Ap 3,17. Aquí se dice de la comunidad de Laodicea que es rica, pero difícilmente puede tratarse de algo que vaya más allá de una alusión a un cierto bienestar. En todo caso, la riqueza de la comunidad creyente en Cristo de Laodicea no era importante por el solo hecho de que se diga que no necesita de nada. También en la Primera carta a Timoteo se pone en guardia contra el «querer hacerse rico» *(ploutein)* y contra el peligro de la avidez de dinero *(phylargyria)* que de ahí deriva. Recomienda, por el contrario, a los creyentes un ideal de sobriedad caracterizado por un modesto nivel de vida (<<mientras tengamos comida y vestido»: 1 Tim 6,6ss). Eso significa que, tanto en 1 Tim como en Ap, se describe la riqueza como una condición social en la que cada uno puede proveer a su sustento y no carece de lo que es necesario para satisfacer las necesidades fundamentales de la vida. Esta condición es la de las personas relativamente pobres *(penetes).*

Encontramos también amonestaciones aisladas con respecto a la codicia *(pleonexia)* -en realidad, un *topos* de la crítica a los ricos- como marca de infamia de los herejes (2 Pe 2,3.14) -y deben ser valoradas, por tanto, con la máxima prudencia- o en las listas de vicios, o bien como peligros de la existencia pagana precedente (Ef 4,19; 5,3.5; Col 3,5). Está claro que no son una parénesis actual para los ricos creyentes en Cristo.

A las elites locales situadas por debajo de la nobleza decurional pudieron haber pertenecido las mujeres que formaron parte de las comunidades creyentes en Cristo, incluidas, probablemente, algunas mujeres ricas. De todos modos, no sólo la falta de testimonios prosopográficos al respecto, sino también las noticias indirectas, desaconsejan supervalorar las parénesis relativas a los ricos que se encuentran en el Evangelio de Lucas, en la Carta de Santiago yen la Primera carta a Timoteo como reflejo de un elevado porcentaje de creyentes en Cristo procedentes de este grupo del estrato superior.

3.2.3. Personas del séquito del estrato superior (<<*retainers!!)*

En Col 4,14 se cita a un tal Lucas del que se dice que es médico *(iatros).* «Dado que muchos médicos eran esclavos, se podría suponer que

Lucas fuera *medicus* en alguna *familia* romana y que había recibido el nombre de su señor (Lucio, en forma abreviada Lucas) en el momento de su liberación»[105]. Si trabajó en verdad para el estrato superior, pertenecía al grupo de los *retainers*. Al mismo grupo pertenece también Zenón, un jurisconsulto *(nomikos:* Tit 3,13), aunque no está del todo claro si era un maestro de la Torá o un jurista (romano). En el mismo grupo habría que insertar también a los sacerdotes de Jerusalén que, según Hch 6,7, acogieron la fe, si pudiéramos estar seguros de que no se trata aquí simplemente de una afirmación ficticia. Lo mismo puede decirse de los fariseos que se hicieron creyentes, de los que se habla en Hch 15,5. También el suboficial romano *(centurio)* Camelia, que dirigía la cohorte itálica en Cesarea, sería un *retainer*. Accede a la fe y se hace bautizar junto con toda su casa (Hch lOs), igual que el carcelero de Filipos con toda su familia (Hch 16,30-34).

Es particularmente significativa la figura de Camelia. Se le describe como «temeroso de Dios» y como benefactor del judaísmo (Hch *10,2s)*. La cohorte itálica que manda (Hch 10,1) podría ser la *Cohors 11 Miliaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum,* cuya presencia está atestiguada en Siria desde poco antes del 69 d.C. hasta el siglo II (y no, como deja entender el relato, ya durante el reinado de Herodes Agripa I). En su comentario, dice Haenchen, con razón, a este respecto: «Es probable que Lucas haya trasladado la situación de su tiempo a aquella época»[106]. Pero eso significa también que, en tiempos de Lucas (finales del siglo I), debió de parecer absolutamente plausible a los lectores de los Hechos de los Apóstoles que un suboficial romano fuera temeroso de Dios y se hiciera bautizar. Lucas dedica a la conversión de Camelia casi dos capítulos de su obra (Hch 10,1-11,18). En consecuencia, está claro que debe servir como una conversión ejemplar de un no judío (Hch 11,18). Es difícil pensar que sea puramente casual el hecho de que se trate de un *centurio,* es decir, de un miembro del grupo de los *retainers* militares[107].

También el rico jefe de los publicanos Zaqueo (Le *19,1ss)* podría indicar, en el Evangelio de Lucas, la creciente importancia de los creyentes en Cristo procedentes del grupo de los *retainers.* Ya en el Evangelio de Marcos se alude, por lo menos, al hecho de que un centurión romano *(Mc* 15,39) confiesa, bajo la cruz, a Jesús como Hijo de Dios. En el relato lucano del centurión de Cafamaúm (Lc 7,2ss; cE Mt *8,5ss)* se presenta a este último como simpatizante y benefactor del judaísmo y se le caracteriza también como creyente en el taumaturgo Jesús (Lc 7,5.9).

* * *

10\ MEEKS 1993, 123.
10(, HAENCHEN [5]1965, 291.
((11 Cf. más arriba. pp. 365ss.

Breve síntesis de la composición social de las comunidades creyentes en Cristo después del año 70 d. C.

Sobre la base de nuestro análisis es difícil afirmar, por tanto, que la composición social de las comunidades neotestamentarias posterior al año 70 sea un «espejo fiel de la estratificación social» o un «corte transversal representativo» de la sociedad del tiempo. Faltan tanto los miembros pertenecientes a las cumbres más elevadas de la sociedad *(ordines)* como los miembros pertenecientes al grupo de los pobres de solemnidad *(ptochoi),* si consideramos que las viudas pobres eran ayudadas por las comunidades. Los testimonios sobre la existencia de creyentes en Cristo ricos pertenecientes a los ambientes subdecurionales son, ciertamente, esporádicos, aunque absolutamente dignos de ser señalados.

Estrato inferior. Según nuestro análisis, la mayor parte de las comunidades creyentes en Cristo posteriores al año 70 estaban compuestas por miembros procedentes de la parte alta del estrato inferior urbano (por encima del límite de la pobreza). Este dato se desprende prácticamente de todos los textos del período que tomamos en consideración. Con todo, poseemos sólo pocas indicaciones sobre la auténtica condición social o las actividades profesionales de los creyentes en Cristo del estrato inferior. Podemos reconocer algunas actividades artesanales (curtidor, herrero) ligadas siempre al pequeño comercio (Lidia, comerciante de púrpura). Aunque parece que hubo también obreros asalariados.

La pertenencia de artesanos, obreros, personas dedicadas a la pequeña industria y al pequeño comercio a las comunidades está ampliamente atestiguada también en la época posterior a la neotestamentaria: artesanos *(technitai,* llamados por Justino *cheirotechnai)*[108] y, junto con ellos, personas absolutamente corrientes como: un trabajador *(ergates)*[109], un batanero *(fullo)*[110], aunque también personas dedicadas a la pequeña industria y el pequeño comercial".

Debemos suponer ya ese abanico para las comunidades paulinas. En tiempos de Pablo ya había esclavos y esclavas en las comunidades creyentes en Cristo[112]. Esta tendencia parece ser que prosiguió y se consolidó con

108 Cf. *Did.* 12,3; JuSTINO, *Apol. 2,10.*
109 1 *C!em.* 34, 1.
110 *Hermas* 9, 32, 3.
111 *M* 3,5; 10,1,4s; *cE* 4,5,7s; 8,8,1s; 9,20,1. Para las épocas posteriores: también ORÍGENES, *Cels.* **1,62;** 3,44.55 (personas sencillas, corrientes, torpes, esclavos, mujeres, niños, laneros, zapateros, bataneros, personas sin instrucción y toscas; la sabiduría se transmite ahora en los gineceos, en los talleres de los zapateros y de los bataneros; también Jesús había encontrado su auditorio entre los pescadores y los publicanos, personas que no poseían ni siquiera los rudimentos de la ciencia); cf. las Apologías en MINUCIO FÉLIX, *Act Petri c. 5irnone* 23; JUSTINO, *Apo!.* 2, 10; TACIANO, *Oro 32.*
112 Sobre los esclavos, *cE* la investigación pionera de GÜLZOW 1969.

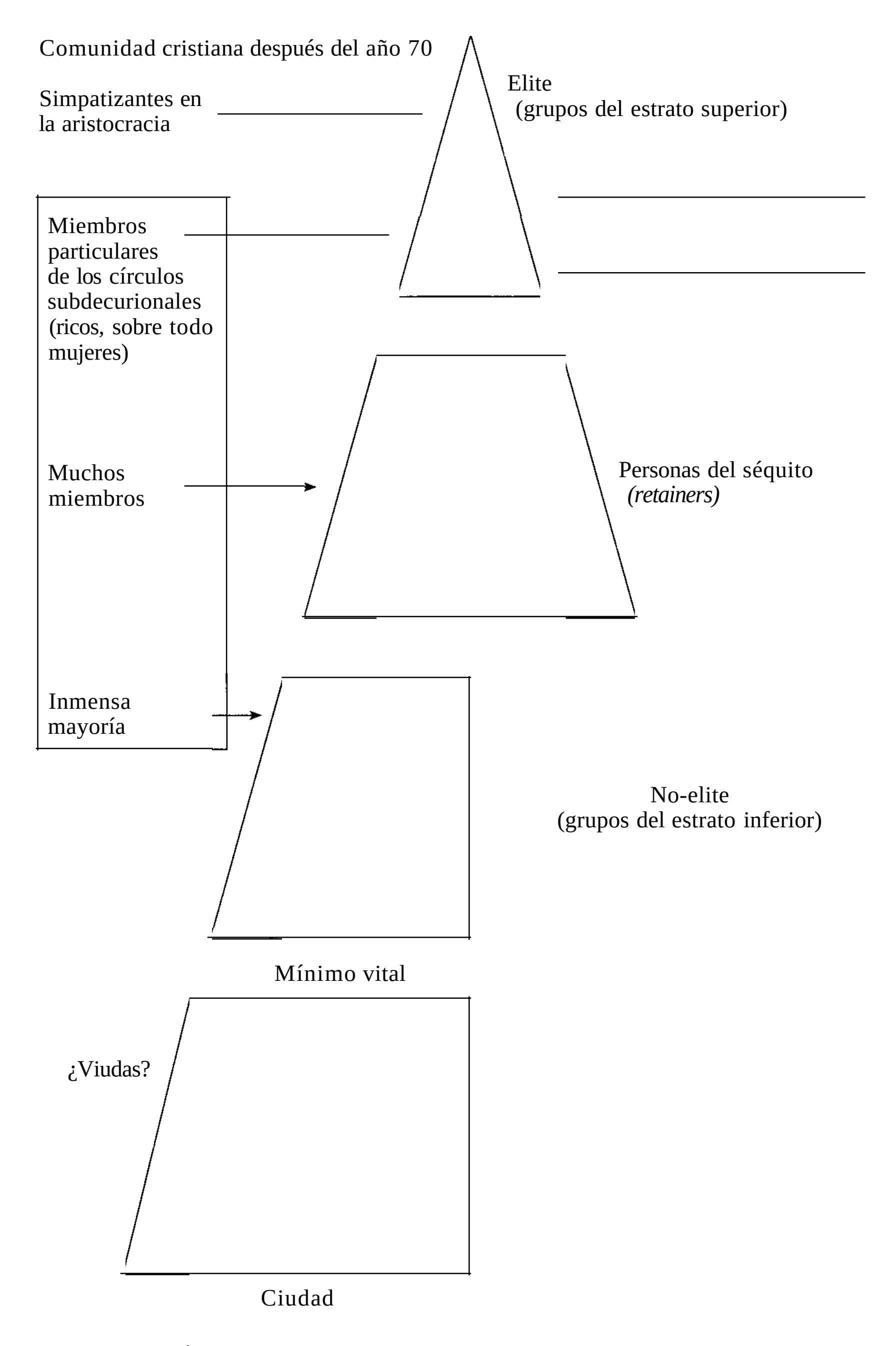


FIG. 8. *Pirámide social* 6: *composición social de las comunidades urbanas creyentes en Cristo después del año 70 d. C.*

el bautismo de casas enteras (la existencia de amos creyentes en Cristo propietarios de esclavos y la pertenencia de sus esclavos a la comunidad creyente en Cristo están atestiguadas por las parénesis de Col 3,18ss y Ef 5,22ss). Pero hacia finales del siglo 1 se produjo un cambio, pues también entraron a formar parte de las comunidades esclavos que no tenían amos cristianos). «Las amonestaciones a los esclavos en el marco del ordenamiento de la casa cristiana son sustituidas ahora por la preocupación engendrada por las particulares necesidades y dificultades de los esclavos que no tenían amos creyentes en Cristo»[113]. Gülzow ve ya un indicio a este respecto en 1 Pe 2,20ss, puesto que allí se envía directamente a los esclavos; en 1 Tim se supone que los esclavos no tienen ya un amo cristiano. Algunos nombres de esclavos (por ejemplo: Rosa: Hch 12,13; Tíquico: Hch 20,4; Eutico: Hch 20,9; Col 4,7; Ef 6,21; 2 Tim 4,12; Tit 3,12; Onésimo: Col 4,9) avalan este cuadro. En conjunto, el porcentaje de los esclavos en las comunidades después del año 70 es difícilmente evaluable, aunque los muchos testimonios prosopográficos de que disponemos hacen pensar que un *buen número de ellos* pertenecía a este grupo o al de los libertos[114].

Entre todos los escritos del Nuevo Testamento es la *Carta de Santiago* la que transmite de modo más claro la mentalidad típica del estrato inferior del cristianismo primitivo en el siglo 1. El autor critica con dureza, desde este punto de vista, a los ricos: hacen violencia a los creyentes en Cristo, los arrastran a los tribunales y blasfeman el nombre de Cristo (Sant 2,6s); viven en medio del lujo y defraudan el salario de los trabajadores que han segado sus tierras (Sant 5,1ss).

Estrato superior. No poseemos ningún testimonio prosopográfico claro con respecto a creyentes en Cristo procedentes de los *ordines.* Es posible que despertaran simpatías aquí y allá, pero es difícil pensar que formaran parte de la comunidad. Algunos testimonios inducen a considerar que formaron parte de las comunidades creyentes en Cristo personas ricas y distinguidas de la elite local (por debajo de los *ordines),* sobre todo *mujeres* en particular. Nos lo hacen suponer especialmente los Hechos de los Apóstoles y el Evangelio de Juan, así como la carta de Plinio a Trajano. Dado que la riqueza es un concepto relativo, es difícil precisar ulteriormente este grupo. Le 19 nos ofrece una indicación en la figura de Zaqueo, a quien se describe como un miembro rico del grupo de los *retainers.* Es significativa, sobre todo, la presencia de personas del séquito del estrato superior.

113 GÜLZOW 1974, 207.

114 Los escritos posteriores a la época neotestamentaria nos hacen saber que los esclavos eran rescatados con dinero de la caja de la comunidad *(Did.* 18; IGNACIO, *Polie.* 4, 3; ARfsTIDES, *Apologia* 15, 8; *Martyrium Pionii* 9). Por el contrario, algunos se venden como esclavos para liberar () ayudar a otros esclavos: GÜLZOW] 974, 207.

11

Conflictos exteriores de los creyentes en Cristo con el paganismo y el judaísmo de la diáspora

En este capítulo vamos a describir, en primer lugar, los conflictos exteriores de los creyentes en Cristo con los representantes de la autoridad imperial romana o ciudadana o con la población pagana (sección 1). A continuación, analizaremos e interpretaremos los conflictos sociales con el judaísmo de la diáspora (sección 2).

Nos gustaría hacer preceder esta consideración general de una breve observación preliminar. En esta sección usaremos a menudo el término «cristianos», un término que, hasta ahora, habíamos evitado, por considerar que podía ser malentendido de manera anacrónica. Pero puesto que en los conflictos exteriores, de los que ahora nos vamos a ocupar, aparecen los creyentes en Cristo, a pesar de su proximidad al judaísmo, como una entidad bien distinta tanto del judaísmo como de la p1uralista sociedad pagana mayoritaria, nos parece justificado el uso del término. Al proceder de este modo no hacemos, además, otra cosa sino asumir la terminología que se encuentra *in nuce* ya en el Nuevo Testamento yen las fuentes de fuera del Nuevo Testamento.

1. *Discriminación y criminalización**: *conflictos sociales y penales con el paganismo*

Los escritores de la Iglesia antigua definieron ya como *persecución* el trato cruel reservado por Nerón a los creyentes en Cristo de Roma en el año 64

* Traducimos así el término alemán «Kriminalisierung». Su sentido es hacer criminal una doctrina o conducta que de por sí y objetivamente no lo era antes. Aquí los autores lo aplican al hecho mismo de ser cristiano *(nomen ipsum),* que, a partir de un determinado momento. pasa a ser algo criminal en el marco del Imperio romano. Cf. también, más adelante, Ilota 7 (N. del T.).

d.C., convirtiéndolo, corno *institutum Neronianum*[1], en el compendio de las medidas romanas contra los cristianos. Según Eusebio, Domiciano (81-96 d.C.) fue, después, el segundo emperador que ordenó, hacia el final de su reinado, una persecución contra los cristianos[2]. A partir de Jerónimo se puede documentar la existencia de un esquema que incluye diez grandes persecuciones[3]. A partir de aquí el término «persecución» entró también en la investigación histórica[4]. Ahora bien, a pesar de su enorme popularidad, se trata de un término poco precisos. Y, en la medida en que pretende describir las *intervenciones coercitivas fundamentadas jurídicamente puestas en prdctica por las autoridades romanas contra los cristianos en cuanto tales,* no es apto para expresar, de manera adecuada, las experiencias de los creyentes en Cristo con las autoridades civiles paganas durante el período de que aquí nos ocuparnos. En efecto, cuando todavía al inicio del siglo II el simple hecho de ser cristiano era considerado corno un crimen punible con la pena de muerte (a este respecto, véase un poco más abajo), los creyentes en Cristo eran llevados ante los tribunales sólo bajo denuncia; Trajano prohibió incluso buscarlos *(conquirendi non sunt)6.* Por consiguiente, no vamos a emplear el término «persecución». Sin embargo, es evidente que los creyentes en Cristo de las áreas urbanas del Imperio romano, durante el período de que nos estamos ocupando, fueron objeto de *discriminación* por parte de la población pagana y, sobre todo y de manera creciente, de *criminalización* por parte de Roma a causa de su comportamiento religioso y social desviado? Ambos términos son muy idóneos, a nuestro modo de ver, para describir los conflictos exteriores de los cristianos con el paganismo en las áreas urbanas.

1 TERTULIANO, *Nat.* l, 7, 9.

2 EUSEBIO, *HistEccl.* 3,18; cf. 3, 20; 4, 26; cE sólo SPEIGL 1970,24. La descripción de Eusebio no va más allá de lo que conocemos por los historiadores paganos (naruralmente, no respecto a los cristianos) y ha sido por eso, y también por otros motivos, justamente discutida: SPEIGL 1970, 34ss; MOREAU '1971, 37s. TERTULIANO *(Apoi.* 5,4) Y LACTANCIO *(De mort. pers.* 3) hablan también de una persecución de Domiciano. El primero afirma que fue el mismo Domiciano quien puso fin a la persecución; es probable que se base en Hegesipo, que afirma, como Tertuliano, «que Domiciano habría puesto final con un edicto a la persecución que él mismo había ordenado antes>,: MOREAU 21971,39. CE también SPEIGL 1970, 33s, que cita asimismo a Melitón de Sardes.

3 Cf.]. VOGT 1954; V. GRUMEL 1956.

4 GROSS (1959, 91-109), por ejemplo, ha sostenido la existencia de una persecución de los cristianos por parte de Domiciano. VOGT (1954, 1059ss) habla, más prudentemente, de conflictos de naturaleza religiosa en Roma y en Asia Menor en tiempos de Domiciano; se muestran críticos contra la tesis de una persecución ordenada por Domiciano: CHRIST 1962, 199-206; SPEIGL 1970, 18ss; KERESZTES 1973, 1-28; y, de manera global, MOREAU '1971, 37ss.

5 F. OVERBECK se muestra ya crítico en su *Studien zur Geschichte der alten Kirche* (cE OVERBECK II [1994], 93ss).

6 PUNIO ELjOVEN, *Ep.* 10,97, 1s.

7 Sobre el término «criminalización» cE VITTINGHOFF 1990, 265ss; cf. 1984, 331-357.

En primer lugar, vamos a presentar los conflictos forenses, con sus motivos y sus intrigas (par. 1.1). A renglón seguido, hablaremos de las tensiones sociales con la población pagana (par. 1.2).

1.1. *Los diferentes conflictos forenses*

Vamos a presentar, antes que nada, los conflictos de las comunidades urbanas con las autoridades civiles en la época anterior al año 70 que nos son conocidos. Al respecto, disponemos de algunas informaciones en las *Cartas de Pablo.* En ellas aparecen las experiencias del mismo apóstol y las de la comunidad de Tesalónica. A estos conflictos se añaden el tumulto que estalló en Roma, del que habla *Suetonio,* y el trato cruel reservado por Nerón a los creyentes en Cristo de Roma. Por lo que respecta al período posterior al año 70, tomaremos en consideración algunas afirmaciones del *Apocalipsis de Juan,* pero sobre todo los textos de los *Hechos de los Apóstoles*[8] y la *Carta de Plinio* sobre los procesos a los cristianos.

1.1.1. *Conflictos con la autoridad pagana durante el período anterior al año 70*

a) Según 2 Cor 11,25, el mismo *Pablo* padeció por tres veces la flagelación[9]. Directamente unido a esto cita aquí (2 Cor 11,23) y en 2 Cor 6,5, junto a los «golpes» recibidos, también la prisión. Aquí hemos de entender, a buen seguro, los encarcelamientos ligados a la flagelación[10]. Y puesto que en 2 Cor 6,5 cita Pablo, entre los peligros corridos, también los «tumultos» *(akatastasial),* es muy probable que sus encarcelamientos y sus flagelaciones se debieran o tengan que ser puestos en relación (al menos en parte) con tumultos públicos estallados en torno a su persona. Por desgracia, nos es imposible saber nada más concreto. Asimismo no sabemos nada preciso a

8 En Lc 12,11s predice Jesús a sus apóstoles conflictos con los magistrados y su comparecencia ante los tribunales (amplia información a este respecto en W. STEGEMANN 1991, 77ss). En Hch 16,19ss; 17,6s; 18,12ss refiere Lucas experiencias análogas. En este contexto hemos de considerar también e! arresto y e! proceso de Pablo ante e! procurador romano de Siria (a partir de Hch 21,27ss et passim). Los conflictos que aquí se narran son conflictos de! tiempo de Pablo. Pero, al fin y al cabo, los contenidos de los cargos inducen a considerar que en estos relatos se reflejan situaciones propias de! tiempo de Lucas, es decir, en e! período posterior al año 70.

9 Según 1 Tes 2,2, Pablo fue maltratado también en Filipos. Sin embargo, la formulación no permite decir si se trata aquí de un castigo físico oficial (como se describe en Hch 16,22s). El verbo usado *(hybrizo)* no es un verbo específico. Puede indicar asimismo maltratos inferidos por personas privadas.

10 Escribe WENGST: «Al arresto por parte de las autoridades romanas o ciudadanas iba unida la flagelación" (1986, 94).

propósito de su tribulación en Asia (2 Cor *1,8s).* Es probable que pasara una larga temporada encarcelado en Éfeso y que incluso llegara a temer la muerte (cf. Flm 9,13; Flp 1,7.12-14.30; 2,17). En conjunto, los datos relativos a sus experiencias negativas con las autoridades paganas siguen siendo vagos. Sobre el fondo de las medidas adoptadas por las autoridades civiles contra Pablo parece ser que 10 que había contra él era, sobre todo, el hecho de que *alteraba el orden público con su actividad propagandística*[11].

b) En este contexto, debe tomarse también en consideración la experiencia conflictiva de la *comunidad* paulina de *Tesa16nica.* En efecto, según la descripción de Pablo, esta última estuvo oprimida y sufrió a causa de los paganos (l Tes 1,6; 2,14; *3,3s).* El mismo Pablo habla de *persecución* (l Tes 2,14). En el origen están los conciudadanos paganos de los tesalonicenses[12]. También aquí debemos suponer que estas experiencias negativas dependen de las actividades de propaganda de la comunidad de Tesalónica. A eso alude la petición de 1 Tes 4,11 de abstenerse de los asuntos públicos y de trabajar con las propias manos, de suerte que los creyentes no produzcan una mala impresión a los de fuera. Peto hablan en favor de esto, sobre todo los paralelismos que el mismo Pablo establece en 1 Tes 2,14ss entre las experiencias negativas de los tesalonicenses y las de las comunidades judías, del *kyrios,* de los profetas y del mismo apóstol. En consecuencia, es muy posible que los sufrimientos de la comunidad paulina de Tesalónica dependan del intento de propagar su propia experiencia en la vida pública de la *polis.* Los órganos administrativos de la ciudad habrían reaccionado contra los *tumultos* así provocados con medidas administrativas[13].

c) Aquí debemos considerar también el tumulto que estalló *en Roma* y cita Suetonio[14], a raíz del cual fueron expulsados los judíos de la ciudad a causa de los continuos desórdenes fomentados por un tal *Chrestus* *(<<Iudaeos impulsare Chresto assidue tumultuantes Roma expulit»).* De este tumulto se habla también en Hch 18,2, donde se cita a dos judíos creyentes en Cristo (Áquila y Priscila) que fueron víctimas del mismo y a los que conocemos como propagandistas mesiánicos. Según Dión Casio[15], en

11 No se puede excluir que algunos miembros de las sinagogas de la diáspora desempeñaran un papel en este comexto. En efecto, en 1 Tes 2,16 escribe el apóstol que «los judíos» le impiden hablar con los paganos, para que obtengan la «salvación». De todos modos, se debe suponer, a lo sumo, un comexto de delación.

12 La ilación de presumos perseguidores judíos se basa, por lo general, en una combinación de Hch 17,1ss con 1 Tes. Al respecto, MALHERBE 1987, 46s.

13 Es posible que murieran algunos miembros de la comunidad a causa de estas medidas. En esto podría hacer pensar los paralelos que cita Pablo en 1 Tes 2,14, la inclusión de los mártires y quizás también el que trate el problema de los muertos en 1 Tes 4,13ss.

14 SUETONIO, *Claudio* 25, 4.

1; DIÓN CASIO 60, 6.

el año 41 d.C. la comunidad judía de Roma había crecido hasta tal punto que hubiera sido imposible expulsarla sin provocar una sublevación *(tarache).* Por eso les habría suprimido Claudio el derecho de reunión. Pablo Orosio sitúa la expulsión en el año 9 del reinado de Claudio, es decir, en el año 49 d.C., y cita al respecto a Flavio Josefo[16]. No se sabe a ciencia cierta si Dión Casio, por una parte, y Suetonio (u Orosio), por otra, hablan de un mismo acontecimiento o se refieren a hechos diferentes. Consideramos probable que se refieran al mismo acontecimiento[17]. En todo caso, se puede reconocer que en la comunidad judía de Roma se produjeron desórdenes que dependían, probablemente, del anuncio de Cristo por parte de judíos mesiánicos. También aquí el motivo de la intervención administrativa por parte de Roma fue el hecho de *provocar desórdenes.*

d) En el año 64 d.C., el emperador *Nerón* hizo castigar de manera cruel a los *creyentes en Cristo de Roma.* Para tener noticias más precisas sobre lo que sucedió entonces en Roma hemos de recurrir a los *Anales* de Tácito[18], compuestos unos cincuenta años después. El historiador romano establece una relación entre las medidas anticristianas de Nerón y el incendio de Roma. Esta interpretación está confirmada por los modos de ejecución: se trata de castigos previstos por la ley para los incendiarios, aunque transformadas en este caso por el emperador en un espectáculo de perversa crueldad. El motivo que desencadenó todo esto fue un espantoso incendio de Roma, para el que se buscaron tanto autores humanos como motivos ligados al destino. Dado que, a pesar de todas las celebraciones expiatorias oficiales ofrecidas a los dioses, no se conseguía cancelar la «deshonta» *(infamia)* -la gente seguía pensando que el incendio había sido ordenado-, Nerón, para poner fin a las habladurías que se propagaban entre el pueblo (también él figuraba entre los sospechosos), echó la culpa *(subdidit reos)* del incendio de Roma a los «cristianos» *(chrestiani)*[19]. De entrada, fueron arrestados aquellos que desde siempre hacían pública profesión de ser «cristianos» y, después, sobre la base de sus confesiones -probablemente sonsacadas-, a muchas otras personas. Revestidos con pieles de animales, fueron descuartizados por los perros y quemados como antorchas vivas[20]. Tácito, personalmente, no cree que los cristianos fueran res-

[16] OROSIO, *Adversus Paganos* VII 6, *lss.* Aquí no vamos a ocuparnos de los múltiples problemas ligados a la intetpretación de estos textos.

[17] En favor de acontecimientos diferentes se han vuelto a declarar, recientemente, SMALLWOOD 1976, 210ss y BICKHOFF-BOTTCHER 1984, *216ss.*

[18] TÁCITO, *Ann.* 15, 44.

[19] Según la edición de E. KOESTERMANN (Leipzig 1965, 356) ha de preferirse la lectura *chrestianí* (con el segundo sentido irónico de «hombres de bien») a la de *chrístíaní* en el *Codex Medíceus II.*

[20] La crítica textual no permite decir con certeza que hubiera habido también crucifixiones; cf. WLOSOK 1982, 286.

ponsables del incendio, aunque considera justificado su castigo. De todos modos, lamenta que las modalidades de la ejecución provocaran la compasión de la población y se diera así la impresión de que habían sido sacrificados no al «bien común», sino a la crueldad de uno solo. En consecuencia, no se puede hablar de una *persecucíón* jurídicamente fundamentada en cierto modo de los cristianos en cuanto tales por parte de Nerón. La existencia de una ley contra los cristianos, una ley que habría sido promulgada por vez primera por Nerón -existencia deducida en particular de los escritos de Tertuliano[21]-, ha sido descartada con motivos válidos[22]. En efecto, contra la existencia de semejante ley está, sobre todo, la consideración de que el emperador no intervino contra los *chrestiani* como tales, sino que los hizo encarcelar y ajusticiar basándose en la *acusación de un delito concreto* (el de ser incendiarios).

1.1.2. Conflictos con la autoridad pagana durante el período posterior al año 70

a) En el *Apocalipsis* (2,9s) se predice a los creyentes en Cristo de Esmirna, ciudad situada en Asia Menor, 10 días de tribulación *(thlipsis)* y a algunos de ellos el cautiverio.

La comunidad de Pérgamo se ha mantenido fiel al «nombre» de Cristo y no ha renegado de la fe en él, ni siquiera en los días del martirio de un tal Antipas (Ap 2,13)[23]. También debemos preguntarnos si la estancia de Juan en la isla de Patmos fue consecuencia de su condena al exilio (Ap 1,9)[24]. Precisamente la carta expedida a Pérgamo hace suponer que la experiencia conflictiva de la comunidad y la muerte de Antipas tienen que ser puestas, de algún modo, en relación con las autoridades civiles. Se subraya, en efecto, que la comunidad habita allí donde se encuentra el «trono de Satanás». «Con "trono de Satanás" (Ap 2,13) alude Juan, con toda probabilidad, al culto al emperador y a su templo. Este se encuentra, para el vidente, en el centro de sus ataques»[25] (cf. Ap 13). También en una experiencia

[21] Cf., por ejemplo, TERTULIANO, *Apol.* 4, 4.

[22] Cf. sólo BORLEFFS 1952.

[23] En este contexto debe establecerse también, ciertamente, una comparación con la comunidad de Filadelfia, que es alabada por no haber renegado del nombre de Cristo (Ap 3,8).

[24] Sobre el problema de la condena al exilio de Juan, cf. sólo POHLMANN 1966, 433ss; MÜLLER 1984, 81, con referencia a Ap 6,9; 20,4.

[25] MÜLLER 1984, 110; cf. también POHLMANN 1966, 430ss. En favor de esta interpretación está, sobre todo, Ap 13,2: «El dragón, figura de Satanás, da a la "bestia" que sube del mar, como figura simbólica del Imperio romano, el poder y el trono» (MÜLLER 1984,110); pero cf. también Ap 12,9, donde se dice del dragón o de la serpiente antigua que su nombre es «diablo» o «satanás».

forense con la autoridad hace pensar la predicción del cautiverio en Ap 2,10. Y, en virtud de la alusión al culto al emperador en Pérgamo, hay quien se ha preguntado si la muerte de Antipas no se debería al hecho de que «se negaba a ofrecer el sacrificio ante la estatua del emperador, tal como encontramos descrito con detalle en la famosa carta de Plinio»[26]. De todos modos, más probable que la analogía con la carta de Plinio parece el hecho de que el Apocalipsis refleja la situación de peligro en que vinieron a encontrarse los cristianos bajo Domician0[27]. En favor de esta hipótesis habla asimismo la comparación de las experiencias de los miembros de las sinagogas de Esmirna y Filadelfia con las de las comunidades creyentes en Cristo. El endurecimiento del cobro del *fiscus]udaicus* bajo Domiciano y la extensión de las acusaciones de *asebeia* contra el «estilo de vida judío» por parte de los paganos podía determinar una situación peligrosa, para los creyentes en Cristo, en caso de conflict0[28]. Dado que en el Apocalipsis de Juan no se habla de delaciones, el motivo que desencadenó este conflicto pudo haber sido, por ejemplo, la no participación de los creyentes en Cristo en el culto al emperador; cabe pensar también en «acciones esporádicas emprendidas por protagonistas locales (1os sacerdotes del culto al emperador, por ejemplo)[29], que, por lo demás, pudieron haber afectado también a los judíos[30]. Una actitud de oposición deliberada al culto al emperador por parte de los creyentes en Cristo, como ocasión de los conflictos, correspondería a la rígida oposición del Apocalipsis en sus confrontaciones o simplemente en su confrontación con Roma (cf. sobre todo Ap 13; 17)[31]. En consecuencia, es posible que el Apocalipsis de Juan refleje de manera indirecta una acusación de *asebeia* contra los creyentes en Cristo.

b) En Filipos, según los Hechos de los Apóstoles, fueron acusados Pablo y Silas por los romanos (Filipos era una colonia romana) ante los magistrados que gobernaban la ciudad[32]. El motivo de la acusación era el siguiente: Pablo y Silas provocan desórdenes en la ciudad y, como judíos, difundían usos *(ethe)* que no debían practicar los romanos (Hch 16,20s). No se celebra un verdadero proceso *(cognitio).* El magistrado procede por la vía administrativa *(coertio)* contra los acusados como *peregrinos* e inme-

26 KRAFT 1974.

27 Muchos exégetas se muestran favorables a la composición del Apocalipsis en este período; *cE,* al respecto, simplemente la discusión en MÜLLER 1984, 40-42. Sobre la relación entre el Apocalipsis y Domiciano: SCHÜTZ 1933.

28 Cf. más adelante pp. 444.

29 MÜLLER 1984, 260.

30 Cf. FLAVIü JOSEFü, *Bel!. 7,46ss.*

31 Al respecto, PÜHLMANN 1966, *438ss* y MÜLLER 1984, *257ss;* SPEIGL 1970, 50ss.

32 Sobre los magistrados de Filipos: ELLIGER 1978, 51ss; sobre el texto en general W. STE<;¦:MANN 1991, 211 *ss.*

diatamente después de la acusación los hace flagelar y encarcelar sin pronunciar sentencia alguna de condena (Hch *16,22s).*

La acusación es doble: en primer lugar, los *judíos* provocan desórdenes en la ciudad. La enorme sensibilidad de los magistrados romanos y de los de la ciudad frente a esta acusación la atestiguan los mismos Hechos de los Apóstoles *(cE.* 17,6; 23,30ss; 24,5). Como es natural, no debemos pensar aquí en una verdadera y propia rebelión *(stasis; seditio);* no se acusa en absoluto a los apóstoles de un crimen punible con la pena de muerte (rebelión contra Roma = alta traición, *perduellio).* Para la intervención semipolidaca de los magistrados contra Pablo y Silas aquí descrita bastaba ya con el hecho de oír el verbo «rebelarse» en el sentido de provocar un desorden público (tumulto)[33].

En segundo lugar, propagan usos no romanos (judíos) entre los romanos. Tampoco esta segunda acusación atribuye a los apóstoles un crimen punible con la pena de muerte y contemplado como tal por la ley. Esto se desprende también del castigo, relativamente moderado, que reciben los interesados. Por otra parte, los mismos acusadores hacen observar que a los romanos no les está permitido *adoptar* los usos judíos. El problema que estaba en discusión entonces era precisamente este. En el fondo está la experiencia, que se puede explicar con referencia al reinado de Domiciano, según la cual se podía ser acusado, como cristiano procedente del paganismo, de haber asumido el «estilo de vida judío». Una acusación que, según Dión Casio, era interpretada durante el reinado de Domiciano como *asebeia* y, en consecuencia, como crimen contra el estado *(crimen laesae maiestatis)*[34]. Por consiguiente, del episodio de Filipos se desprende también, indirectamente, la acusación delictiva de *asebeia (maiestas)* contra los creyentes en Cristo.

c) La comparecencia del apóstol Pablo en Corinto ante Galión, gobernador romano de Acaya (Hch 18,12ss), estuvo motivada por una acusación de los «judíos» (Hch 18,12)[35]. Por eso, la misma acusación y su tratamiento por parte de Galión presenta un carácter ambivalente, en la medida en que Galión considera que se trata de una disputa entre judíos sobre la ley (Hch *18,14s).* Pero la intención era, probablemente, acusar a Pablo como propagandista de un culto a Dios no romano (Hch 18,13). Parece que también aquí se trata, indirectamente, de la acusación de *asebeia,* es decir, de la acogida de una religión no romana. En efecto, el contenido de la acusación es el siguiente: «Este (Pablo) persuade a la gente para que dé un culto a Dios *(sebesthai)* de una manera contraria a la ley» (Hch 18,13).

33 *CE* PLUTARCO, *Coriolano* 19; FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7,41.
34 Cf. más adelante, pp. 4455.
35 Cf. los detalles en W. STECEMANN 1991,23755.

d) En Tesalónica, según los Hechos de los Apóstoles, al no poder ponerle las manos encima al mismo Pablo, los judíos arrastraron a Jasón, que hospedaba a Pablo y a otros creyentes en Cristo, ante las autoridades de la ciudad[36]. Para asegurar a su causa la necesaria dimensión dramática, la hacen preceder de desórdenes fomentados en la ciudad por agitadores pagados por ellos (Hch 17,5s). Acusan a gritos a Jasón de haber hospedado a los agitadores que han revolucionado el mundo entero. Este cargo va ya en el sentido de una acusación de alta traición y, en el período posterior al año 70, era particularmente peligrosa, dado que por entonces temían los romanos una reanudación de la insurrección de los judíos contra ellos incluso en el judaísmo de la diáspora[37]. Se acusa además al grupo de los insurrectos de ir contra los decretos del emperador, puesto que dicen que habría otro rey (diferente del emperador), a saber: Jesús (Hch 17,6s). También esta parte de la acusación va en el sentido de la alta traición. Aquí se presenta con toda claridad a los creyentes en Cristo como judíos rebeldes en el ámbito mundial y como partidarios de un judío que pretende ser rey. La acusación implica el delito de alta traición *(perduellio).*

Como fondo jurídico de todo esto debemos pensar en la *Lex Iulia de maiestate*[38], una ley sancionada, probablemente, de manera definitiva en tiempos de Augusto[39]. Regula los crímenes contra el estado o crímenes de lesa majestad, esto es, los crímenes contra el pueblo romano y contra su seguridad. Nosotros hablaríamos hoy de alta traición. Esta ley se dirige antes que nada a los mismos romanos, pero es muy probable que se extendiera a todos. Como no podía ser de otro modo, estos procesos no se celebraban casi nunca en las provincias; los acusados, fueran ciudadanos romanos o *peregrini,* debían responder de ellos en Roma[40]. En todo caso, un proceso como este debía tener lugar ante un tribunal de justicia *(Geschworenengericht).* A este respecto, se debe tener en cuenta asimismo una fórmula del jurista romano Pomponio, que distingue entre enemigos de Roma y rebeldes. Enemigos de Roma son aquellos a quienes Roma ha declarado abiertamente la guerra, mientras que el resto de los adversarios de Roma son *latrones,* es decir, bandidos[41]. Como es natural, esta distinción conceptual no tenía ninguna importancia en lo relacionado con el trato dispensado a los acusados. Tanto como si Roma había declarado la guerra de manera oficial, y sus adversarios estaban catalogados así en la categoría de «enemigos», como si bajaba al campo contra los rebeldes, en

[36] Profunda discusión del texto en W. STEGEMANN 1991,22655.

[37] Cf. más adelante, p. 444.

[38] *Digesti* 48, 4, 1.11.

[39] Al respecto, RILINGER 1988, 209.

[40] RILINGER 1988,216; con bibliografía ulterior.

[41] *Digesti* 50, 16, 118; al respecto, KUHN 1982,727; cf. también más arriba, pp. 239s.

cualquier caso se abatía sobre estas personas toda la dureza del ejército y de la política encaminados a la defensa de los intereses romanos.

e) El relato legendario de los Hechos de los Apóstoles sobre el *proceso de Pablo* empieza con su arresto en Jerusalén, en el marco de una insurrección, por parte del tribuno romano Claudia Lisias (Hch 21,27ss). Este le toma por el «egipcio», el jefe de una escuadra de cuatro mil hombres pertenecientes al temido grupo insurreccional antirromano de los sicarios (Hch 21,38)[42]. Del hecho de comparecer ante el sanedrín deduce el oficial romano que Pablo tiene conflictos con esa institución en torno a cuestiones que tienen que ver con la interpretación de la ley judía (Torá), pero que, por lo que a él respecta, no hay ninguna acusación merecedora de la pena de muerte o de prisión. Lo envía a Félix, gobernador romano de Judea, a Cesarea (Hch 23,29s). Pablo fue acusado después por el representante legal de sanedrín, entre otras cosas, de ser responsable de una insurrección de ámbito mundial entre los judíos: «Hemos comprobado que esta peste de hombre provoca altercados *(staseis/seditiones)* entre los judíos de toda la tierra y que es el jefe principal de la secta de los nazareos» (Hch 24,S). Félix aplaza el proceso y se lo pasa a su sucesor Festo. También este reconoce sólo la existencia de cuestiones litigiosas sobre la fe judía y sobre Jesús (Hch 25,19), pero ningún crimen punible con la muerte (Hch 25,25). Ni siquiera sabe qué debe comunicar a propósito de la *causa Pauli* al emperador, a quien Pablo ha apelado como ciudadano romano (Hch 25,27). En un interrogatorio posterior al que es sometido Pablo, en presencia del rey judío Agripa II y de su hermana Berenice, se constata una vez más la inocencia de Pablo, que, sin embargo, no es liberado por haber apelado al emperador (Hch 26,31s). Tras haber sobrevivido a una gran cantidad de aventuras en el mar, llega Pablo prisionero a Roma. Pero de su proceso ante el emperador no se dice nada.

No es este el lugar adecuado para tratar con mayor amplitud el carácter legendario y apologético del proceso de Pablo[43]. El papel de los representantes del judaísmo implicados en el asunto, incluido el del rey Agripa, se describe con sombrías tintas, mientras que los magistrados romanos no sólo demuestran una sorprendente comprensión con respecto a Pablo, sino que, a pesar de ser acusado de rebelión contra Roma, quieren mostrar también benevolencia con respecto «a los» judíos (Hch 24,27; 25,9). Ambas cosas son, desde el punto de vista histórico, poco creíbles. La sospecha avanzada contra Pablo (jefe de los sicarios) y la acusación aducida (jefe de un movimiento de rebelión contra Roma extendido entre los judíos de todo el mundo) reflejan claramente experiencias posteriores al año 70.

[42] Sobre los sicarios, cf. más arriba, pp. *248ss.*
[43] Sobre la concepción histórica del proceso: TAJRA 1989, *63ss.*

También estas van en el sentido de la acusación, perseguible desde el punto de vista legal, de alta traición *(perduellio)* por *rebelión antirromana.*

j) Los *procesos a cristianos ante Plinio,* el gobernador romano del Ponto y la Bitinia[44] tuvieron lugar, probablemente, hacia el año 117 d.C.[45] La observación de Plinio, según la cual nunca había participado hasta entonces en procesos a cristianos *(«cognitionibus de Christianis interfui nunquam»)*[46], podría indicar que estaba al corriente de la existencia de tales procesos. Naturalmente, no poseemos información alguna sobre acciones de este tipo. La carta dirigida al emperador Trajano habla de acusaciones privadas (!) -incluso anónimas[47]- contra los *cristianos* (hombres y mujeres) ante el gobernador romano Plinio. Son estas las que ponen en marcha el proceso; el gobernador no se pone en marcha por su propia iniciativa[48]. También según el testimonio del rescripto de Trajano, en respuesta a la carta de Plinio, los *cristianos* no deben ser buscados por el estado *(«conquirendi non sunt»)*[49] y, por otra parte, ni siquiera se deben tomar en consideración las denuncias anónimas. «El presupuesto para un proceso a cristianos es, por tanto, la denuncia, por lo que se deja la iniciativa a la población.»[50] Plinio no conoce claramente ningún edicto específico o instrucción del emperador con respecto a los creyentes en Cristo, y en su carta cita sólo el *mandatum* sobre la prohibición de las «asociaciones» *(hetariae)*[51]. Con todo, ni Plinio ni Trajano relacionan en sus cartas la prohibición general de las «asociaciones política» con los *cristianos.* Estos no son acusados de crímenes específicos -como, por ejemplo, la transgresión del edicto correspondiente a las «asociaciones» o a la alta traición *(perduellio)*-, sino en cuanto «cristianos» *(«christiani deferebantur»)*[52]. En este contexto, el problema central es, por tanto, la pregunta planteada por Plinio al emperador sobre si debe castigar ya el simple nombre de «cristiano» *(«nomen ipsum»)*, aunque no hayan cometido crímenes, o si debe castigar sólo los delitos *(flagitia)* ligados a ese nombre. No sólo el comportamiento de Plinio, sino también la respuesta del emperador Trajano, atestiguan que bastaba el *nomen ipsum* para el proceso y la condena[53]. En esta medida, la

44 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96s.
45 Al respecto, sobre todo, SHERWIN-WHITE 1966, 691ss; WLOSOK 1970.
46 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96, 1.
47 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96, 5.
48 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 3.
49 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 97, 1.
50 WLOSOK 1970, 36.
51 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96, 7; cf. *Ep.* 10, 33s.
52 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96,3.
53 Sobre la inmensa discusión en torno a la cuestión de si ya sólo el *nomen ipsum* era punible, cf. el breve examen crítico de los argumentos en KERESZTES 1979, 273ss. El autor considera que el *nomen ipsum* era punible *(a capital crimen,* 287) y señala que esta práctica no fue modificada tampoco por el rescripto de TRAJANO *(Ep.* 10,97). Asi-

carta de P1inio demuestra, por tanto, la existencia de una nueva práctica jurídica de las «autoridades» romanas contra los cristianos, puesto que por vez primera se somete expresamente a juicio el ser cristiano en cuanto tal *(nomen ipsum)*. Se atribuye, en general, a los *cristianos* la pertenencia a una perversa religión extranjera *(superstitio prava, immodica)*, «que no sólo es peligrosa a causa de su gran difusión y graves consecuencias para la situación religiosa de la Bitinia... sino también en sí misma... merecedora de condena por parte de la política religiosa y moral romana»[54].

1.2. Motivos e intrigas que llevaron a la criminalización de los creyentes en Cristo

1.2.1. Consideración general sobre el desarrollo de la criminalización

Así pues, tanto a partir del Nuevo Testamento como de las fuentes profanas conocemos la existencia de acciones judiciales emprendidas contra los creyentes en Cristo ante las autoridades romanas o ante los magistrados en las provincias. Los textos muestran una creciente crimina1ización de las personas creyentes en Cristo, crimina1ización que no puede ser reconstruida de modo detallado, pero que sí tiene unas etapas claras. Esto vale en particular para la conclusión provisional que ha encontrado este desarrollo, en el contexto de los procesos a los cristianos, ante Plinio. En efecto, aquí la confesión de la fe cristiana y el mismo ser cristiano *(nomen ipsum)* se han convertido en actos criminales relevantes desde el punto de vista del derecho penal. Quien confesara (por tres veces) ante P1inio que era «cristiano» *(christianus* o *christiana sum)* era culpable de un crimen punible con la muerte y era ajusticiad0[55]. También para Tácito, contemporáneo de P1inio, es evidente el carácter criminal de aquellos a quienes el pueblo llama *chrestiani*. En efecto, en su opinión, se trata de personas que se adhieren a una religión extranjera, que corrompe las costumbres y que remonta a un rebelde antirromano ajusticiado por Roma. Por otra parte, no duda del hecho de que estos *chrestiani* cometen «crímenes» *(flagitia)*[56]. Tanto de la carta de P1inio como de las notas de Tácito en su descripción

mismo se debe considerar que tal rescripto permitía no castigar a los acusados que habían sido cristianos en el pasado. Sin embargo, parece problemática la reconducción de esta práctica a un «bando» sobre el cristianismo iniciado por Nerón, bando que también conocía Plinio a través de los *mandata* imperiali (KERESZTES 1979, 286; cf. asimismo MOLTHAGEN 1970,25). Cf., al respecto, ya también WLOSOK 1970, 36s.

[54] WLOSOK 1982, 294.

[55] PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 3; confirmado por el emperador TRAJANO: *Ep.* 10,97, 1.

[56] TAcrro, *Ann.* 15,44.

de las disposiciones tomadas por Nerón contra los creyentes en Cristo romanos, se desprende que, a comienzos del siglo II como más tarde, el mismo ser cristiano fue considerado un crimen[57]. Esta criminalización romana del ser cristiano presenta, sin embargo, una larga prehistoria. Al comienzo de la misma, los creyentes en Cristo no fueron ni importunados ni condenados a causa del *nomen christianum,* sino sobre la base de otras *diversas* acusaciones de crímenes: fomentación de desórdenes públicos, rebelión antirromana *(perduellio),* provocación de incendios, adopción y propaganda del estilo de vida judío *(asebeia).* Aunque no todas estas acusaciones hayan de ser entendidas como delitos que se pueden perseguir sobre la base de normas evidentes y definidas[58], demuestran, con todo, una clara tendencia hacia una creciente criminalización de los cristianos. Aquí distinguimos entre una criminalización del ser cristiano en sí mismo y una criminalización de los creyentes en Cristo sobre la base de acusaciones de crímenes. Si se nos pregunta cuáles fueron los posibles fundamentos jurídicos[59] de las medidas anticristianas en este período, diremos que es la hipótesis de Wlosok la que nos parece más convincente. Supone esta la existencia de un vínculo entre «procedimiento penal y procedimiento administrativo»[60]. Y eso significa que aquí y allá pudo haber bastado como fundamento jurídico el uso del poder policial del magistrado al servicio del orden público *(coercitio* por parte de la autoridad)[61],

[57] «Por lo menos hasta el 249 la *confessio nominis,* la admisión de ser cristiano por parte del individuo fue considerada como un acto punible con la pena capital» (FREUDENBERGER 1981, 24).

[58] Así, la acusación de propaganda judía o de adopción del estilo de vida judío no se puede reconducir a la correspondiente prohibición jurídica de Roma, sino a una práctica seguida en ciertas situaciones políticas. Sobre esto hemos de volver más adelante.

[59] Cf., al respecto, sólo LAST 1954, 1208ss; 1937, 80ss; WLOSOK 1982, 275ss; 1970; BARNES 1968, 32ss; KERESZTES 1979, 247ss; FREND 1965, 13ss.

[60] WLOSOK 1982, 278. A este respecto, la problemática del término *coercitio* ha dado lugar a discusiones, gracias a las cuales se ha descubierto que «el procedimiento seguido por la mayor parte de los procesos capitales era la *cognitio extra ordinem* del respectivo depositario de la autoridad", por lo que el «carácter procesal del procedimiento» (KLEIN 1982, XXVII) asume una mayor importancia; cf. sobre todo SHERWIN-WHITE 1952, 199ss; 1964, 23ss. Pero WLOSOK (1982, 278s) afirma ciertamente con razón: «Esta última suposición -es decir, el vínculo entre el procedimiento penal y el proceso administrativo (E. y W Stegemann)- se convierte, si se entiende rectamente, en la que explica mejor el dato objetivo, especialmente porque en la mayor parte de los casos no es posible distinguir con claridad entre procedimientos penales extraordinarios y simples intervenciones policiales... En consecuencia, es difícil que el procedimiento pueda constituir un criterio. De ahí que sea tanto más importante la motivación de la sentencia en los casos particulares, sobre todo en aquellos en que esta se refiere no sólo al ser cristiano, sino que deja aparecer también los motivos que inducían al estado romano a rechazar el cristianismo».

[61] Esta hipótesis viene siendo sostenida desde los tiempos de Mommsen y ha obtenido un amplio reconocimiento sobre todo en la bibliografía de lengua alemana, hasta

pero también que los cnstlanos fueron acusados y condenados sobre la base de las categorías generales del derecho penal. De todos modos, tampoco es posible presuponer, para el período de que nos estamos ocupando, un vínculo estable entre determinadas acusaciones de crímenes y ser cristian0[62]. Sólo sobre la base de los testimonios dejados por Plinio y Trajano fue elevado el *ser cristiano* en cuanto tal a la categoría de acto criminal, por lo que en el curso del siglo 11 el rescripto del emperador pudo convertirse en una «regla general» en los procesos contra los creyentes en Crist0[63]. «Esta categoría de crímenes era única en el derecho penal romano.»64 En esto el comportamiento del gobernador romano Plinio se distingue de todos los otros casos de conflicto que hemos citado. En estos últimos, los creyentes en Cristo eran acusados de crímenes concretos, ya tipificados jurídicamente. El informe de Tácito sobre las medidas adoptadas por Nerón contra los creyentes en Cristo en Roma refleja también esta diferencia. En su opinión, los *chrestiani* no son responsables del incendio de Roma, pero les atribuye «delitos» *(flagitia)* y los considera culpables de adherirse a una religión extranjera degenerada y corruptora de las costumbres *(exitiabilis superstitio).*

el punto de ser recibida en manuales de historia de la Iglesia antigua: LIETZMANN 1961; cf. también LAST 1937, 27; MOREAU 21971, 61ss; WLOSOK 1982, 279ss. Menos probable es la hipótesis de los investigadores precedentes, según los cuales los cristianos habrían sido castigados sobre la base de una legislación especial *(lex, senatus consultum* o edicto imperial). Esta legislación especial se hace remontar, entre otros, a Nerón. Esa es la resis que caracteriza la investigación del siglo XIX, sobre todo con anterioridad a Mommsen. En tiempos recientes ha sido sostenida, por ejemplo, aún por KERESZTES (1979,286). Piensa este último en la existencia de un «bando» contra el cristianismo iniciado por Nerón; bando conocido, por ejemplo, también por Plinio a través de los «*mandata* imperiales»; cf. asimismo MOLTHAGEN 1970,25. Bibliografía ulterior en WLOSOK 1982, 276s. Se muestra en contra, con buenos motivos, por ejemplo, LAST 1954, 1208ss; WLOSOK 1982, 277.

62 Así los investigadores del pasado. Como motivos del castigo citan sobre todo los siguientes: *majestas* (lesa majestad); *sacrilegium; infimticidium; incestum;* magia; pertenencia a grupo prohibido *(factio i!licita);* juicio emitido en el marco de la legislación sobre los *collegia,* etc. El *crimen laesae majestatis* ha sido considerado especialmente por MOMMSEN (1890, 389ss; cf. ID. 1955, 569ss) como el principal motivo jurídico de la persecución de los cristianos. En su opinión, el hecho de declararse cristiano era un delito de lesa majestad; GUTERMANN (1951) ve en el ejercicio de cultos extranjeros no autorizados un crimen contra la religión que fue perseguido penalmente ya hacia finales de la época republicana y, más tarde, también al inicio de la época imperial. En la discusión jurídica ya no se otorga privilegio a la problemática del «derecho de asociación», por ejemplo en el marco de la prohibición de las asociaciones *(haeteriae)* bajo Trajano. En todo caso, se trata de un problema que no se plantea antes de la carta de Plinio sobre los procesos a los cristianos y ni siquiera en ella.

63 Cf., al respecto, WLOSOK 1982, 296.

64 VITTINGHOFF 1990,267.

1.2.2. *Motivos e intrigas que llevaron a la criminalización*

Pero ¡cómo es posible que se llegara a acusar de crímenes a los creyentes en Cristo? De entrada, debemos considerar, ciertamente, a este respecto, la proximidad social y religiosa de las comunidades cristianas al *judaísmo* y su derivación del mismo. Esto hizo que los creyentes en Cristo se atrajeran algunos de *los* antiguos prejuicios contra *los* judíos[65]. Vittinghoff afirma, y con razón, que la aplicación de los prejuicios antijudíos a los creyentes en Cristo no basta para explicar su criminalización[66]. En efecto, una diferencia decisiva entre los creyentes en Cristo y los judíos consiste precisamente en el hecho de que el ser judío no era considerado, en cuanto tal, un crimen merecedor de castigo, mientras que el ser cristiano, en cuanto tal, sí lo era; al menos a partir de Plinio. De todos modos, los judíos fueron objeto asimismo, no sólo de prejuicios, sino también de verdaderas y propias acusaciones de crímenes. En esta medida, en lo que corresponde al desarrollo de la criminalización de los creyentes en Cristo antes de Plinio (0, encontramos analogías en la actitud del paganismo respecto a los judíos. En parte, las actitudes negativas y las acusaciones concretas de crímenes dirigidas a los creyentes en Cristo se explican precisamente por su proximidad al judaísmo y su identificación con el mismo. Sin embargo, no consideramos las analogías de las acusaciones anticristianas como una *transftrencia general* de los prejuicios y de las acusaciones antijudías a los creyentes en Cristo. Por consiguiente, no vemos en ello una especie de consecuencia del odio de los paganos con respecto a los judíos[67]. Más bien es verdad que los estereotipos antijudíos se concretaron en el prejuicio específico de la sociedad mayoritaria con respecto a los creyentes en Cristo en cuanto adeptos a una superstición y a un rebelde ajusticiado por los romanos.

Como ya lo hiciera con el judaísm0[68], Tácito atribuyó también a los cristianos el odio del género humano *(odium humani generis)* y vio en Judea el origen de la enfermedad representada por la superstición cristiana[69]. También de los Hechos de los Apóstoles se desprende que se identificaba a los creyentes en Cristo con el judaísmo (cf. sólo Hch 19,32s), incluso que eran acusados, del mismo modo que los judíos, de robar en los

65 Para una lista de las acusaciones véase, por ejemplo, SEVENSTER 1975, *88ss;* CONZELMANN 1981, *43ss;* recientemente también WANDER (1994, 248) ha presentado un compendio de algunas acusaciones.

66 VITTINGHOFF 1990,266.

67 Cf. GÜLZOW, 96-98. Con todo, es discutible que se pueda hablar, en general, de un antisemitismo pagano, es decir, de una actitud consolidada desde el punto de vista ideológico y universalmente hostil con respecto a los judios en cuanto tales, en la Antigüedad.

68 TÁCITO, *Hist.* 5, 5.

69 TÁCITO, *Ann.* 15, 44.

templos[70] y blasfemar contra las divinidades paganas[71] (Rom 2,22; Hch 19,37). Se les acusaba asimismo -como también a *los* judíos[72]- de ser enemigos de las leyes y de los ordenamientos de Roma. Este es, por ejemplo, el sentido de la acusación lanzada contra los creyentes en Cristo de Tesalónica, según la cual irían en contra de los *dogmata* del emperador (Hch 17,7). En este marco se sitúa también la acusación estereotipada de fomentar desórdenes, lanzada en Hch 16,20, de un modo absolutamente clásico, contra los propagandistas mesiánicos Pablo y Silas: «Estos hombres alborotan nuestra ciudad; son judíos». La acusación recuerda la ya citada observación de Sueronio, según la cual el emperador Claudio habría expulsado a los judíos de Roma, porque, instigados por un tal Chrestus, provocaban allí continuos desórdenes[73]. Nos encontramos aquí en presencia del *motivo, probablemente decisivo, para la criminalización* de los creyentes en Cristo. Aparentemente, estos fueron señalados ya desde muy pronto en el interior del judaísmo como un grupo particular, que se distinguía en sentido negativo -a los ojos de los romanos- por su vinculación con Cristo. La particularidad de este grupo está subrayada ya por su designación como «cristianos» *(christianoi, christiani, chrestiam),* que encontramos tanto en el Nuevo Testamento (Hch 11,26; 26,28; 1 Pe 4,16) como en Plinio y Tácito[74]. Este último hace remontar la designación del grupo expresamente a *Chrestus* (= Christus), cuya ejecución capital por parte del prefecto de la Judea bajo el emperador Tiberio recuerda. Por encima de esto, lo que para él tiene importancia es el hecho de que la *exitialis superstitio* de los creyentes en Cristo («que hay que traducir, ciertamente, por *religión extranjera corrupta y corruptora de las costumbres*»[75]) fue reprimida de manera temporal con la muerte de Cristo, pero después fue recuperada no sólo en Judea, sino también en Roma[76].

Así pues, son dos las particularidades negativas del grupo de los cristianos que lo hacen particularmente sospechoso.

[70] Sobre la acusaCIOn anrijudía de *ierosilia* cf. sólo FLAVIO JosEFa, *Ap. 1,* 249.310.318; Pablo se sirve también, por lo demás, de este estereotipo (cf. Rom 2,22). Otras acusaciones: homicidios rituales (FLAVIO JOSEFO, *Ap.* 2, *89ss);* no veneran las imágenes del emperador (FLAVIO JOSEFa, *Ap.* 2, 73).

[71] La acusación de «ateísmo» *(atheos, asebes; contemnere deos* o *gens contumelia numinum insignis)* fue dirigida a los judíos desde el siglo I y extendida después también a los cristianos. Desde el punto de vista del conrenido, esta acusación significa, probablemente, el rechazo del culto pagano. Algunas pruebas: Rom 2,22; FLAVIO JOSEFa, *Ap.* 2, 148; DIODORO SICULO 34, 1; TACITa, *Hist.* 5, 5; PUNIO EL VIEJO, *Nat. Hist.* 13,46; *MartPol.* 3,9; JUSTINO, *Apol.* 1, 1, 6 et passim.

[72] JUVENAL, *Sato* 14, *96ss.*

[73] SUETONIO, *Claudio 25.*

[74] PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96; TACITa, *Ann.* 15,44. Cf. también más arriba, p. 361.

[75] WWSOK 1982, 286.

[76] TÁCITO, *Ann.* 15, 44. Cf. VITTINGHOFF 1990, 266.

Por una parte, su creencia ilusoria no romana, corruptora, que, como lamenta Tácito[77], ejerce su fuerza de atracción sobre gente no judía, incluso sobre los romanos[78]. Encontramos también la misma acusación en la carta de Plinio sobre los procesos a los cristianos. También este acusa, de manera global, a los cristianos de seguir una religión extranjera corruptora *(superstitio prava, immodica),* «que no sólo es peligrosa a causa de su gran difusión y de sus graves consecuencias para la situación religiosa de la Bitinia... sino punible también en sí misma... por la política religiosa y moral romana»79. Aquí podemos reconocer con claridad el elemento xenófobo, que desempeñaba también un papel importante en la antigua aversión contra los judíos[80]. Tampoco carece de importancia el hecho de que Plinio, desde el punto de vista conservador del patricio romano, tema la influencia de esta «superstición» sobre todos los rangos. En algo de este tipo pensaba ya claramente también Tácito con respecto a los judíos[81].

Por otra parte, los cristianos -como indica ya su nombre- apoyaban o eran partidarios de un tal *Christus/Chrestus,* esto es, de un *rebelde judío* ajusticiado por el prefecto romano de Judea Poncio Pilato. En consecuencia, la fe en Cristo debía ser «juzgada como criminal ya a partir de la persona de su "fundador"»[82]. Las dos acusaciones de delitos, que constituyen la base de la criminalización de los creyentes en Cristo, se encuentran también en el Nuevo Testamento. Los propagandistas mesiánicos Pablo y Silas son acusados de difundir costumbres que no son romanas, costumbres que los romanos no deben acoger ni practicar (Hch 16,21); en *Corinto* se reprocha a Pablo que persuade a la gente para que dé culto a Dios de una manera contraria a la ley (Hch 18,13). En conjunto, se trata, pues, de la acusación de propagar una religión que no es romana, corruptora de las costumbres. Junto a esto, en los Hechos de los Apóstoles encontramos también la acusación de rebelión antirromana y de fomentar desórdenes en todo el mundo, acusación que va ligada a la correspondiente interpretación política de la confesión de Jesús como Cristo (Hch 17,6s; 21,38; 24,5). Aunque aquí no se designa de manera expresa a los acusados como «cristianos», sino que se les identifica aún con el judaísmo, está claro, de todos modos, que se trata de gente que pertenece a un grupo particular dentro del judaísmo (Hch 24,5: «partido de los nazareos»). Pero el malen-

77 TACITa, *Ann.* 15,44,3.

78 Una vez más se nos suministra una analogía a partir de la actitud con respecto al judaísmo. La inclinación de los no judíos hacia los usos judíos o la conversión al judaísmo es considerada también aquí particularmente ruinosa (cf. sólo JUVENAL, *Sat.* 14, 96ss).

79 WLOSOK 1982,294. Cf. SUETONIO, *Nero* 16,2.

80 GAGER 1985.

81 Cf. STERN 1964.

82 VITTINGHOFF 1990, 266.

tendido político aparece ya, por ejemplo, en el relato lucano de la pasión, donde el sanedrín acusa a Jesús ante Pilato de ser un rebelde antirromano, que desvía al pueblo judío, impidiendo que se pague el tributo al emperador y haciéndose pasar por mesías-rey (Lc 23,2). Para Lucas, todas estas acusaciones trastornan el verdadero comportamiento de Jesús[83], es decir, le confieren un sentido insurreccional. Pero reflejan asimismo una polémica anticristiana, relanzada continuamente desde entonces contra el movimiento de Jesús, entendido como una formación revolucionaria de enemigos conjurados de Roma o del estado en general[84]. Lucas, al demostrar en el relato de la pasión la inocencia de Jesús (cL por ejemplo, la «confesión» del centurión: Lc 23,47), rechaza también la acusación lanzada contra aquellos que se vinculan a él.

1.2.3. *Elfondo contemporáneo de la acusación de rebelión*

Un paso fundamental, a buen seguro, para la criminalización de los creyentes en Cristo era, por tanto, su identificación negativa como un grupo de rebeldes antirromanos procedentes del judaísmo. Esta acusación encuentra un fondo peligroso, aparentemente plausible, en la situación que se creó tras la guerra judeo-romana. Escribe Tácito: «La idea de que sólo los judíos persistieron en la resistencia hizo crecer el resentimiento respecto a ellos»85. La sublevación contra Roma dio fama a los judíos de rebeldes y amantes de la guerra[86]. La misma sublevación había planteado ya a los romanos algunas dificultades, domadas al final sólo gracias a un fuerte despliegue militar[8?] Y ni siquiera después de haberla domado pudo estar segura Roma de haber restablecido realmente la paz. Un factor particular de incertidumbre era la difusión del judaísmo a escala mundial. Esta relación entre el judaísmo de la madre patria y el judaísmo de la diáspora se refleja, por ejemplo, en Flavio Josefo. Este hace decir al rey Agripa, en un discurso anterior al estallido de la guerra, que también el judaísmo de la diáspora estaría interesado por la guerra[88]. Josefo tenía ya ante sus ojos la realización de esta «profecía»89. Según el historiador judío, el empe-

83 Esto aparece sobre todo en la cuestión sobre el deber de pagar el tributo, en la medida en que la escena correspondiente -descrita antes- del comportamiento de Jesús muestra que esta acusación carece de fundamento: cf. Lc 20,20ss.

84 Para los testimonios correspondientes a la Iglesia antigua, cE. SCHÁFKE 1979, 606ss.

85 TAcITo, *Hist.* 5, 10.

86 CE. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 91s: ID., *Ant.* 17, 314; ID., *Ap.* 2, 68.

87 TACITO, *Hist.* 5, 1-3; SUETONIO, *Vespasiano* 6; *Tito* 3, 4; DIÓN CASIO 66, 1.4-7.

88 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 398s.

89 CE. FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 457ss.487ss.559ss; 7, 361ss; DI6N CASIO 66,4; cf., al respecto, también HENGEL 21976, 374s.

rador Vespasiano, cuando oyó hablar de la actividad de las bandas armadas judías, «sospechó de las inagotables tendencias revolucionarias de los judíos y temió que reunieran de nuevo sus fuerzas atrayendo también a otros de su parte»[90]. El hijo de Vespasiano, Domiciano, una vez emperador, mantuvo una actitud muy dura frente a los judíos y temió, como sus predecesores, que pudiera salir en campo contra Roma un soberano davídico[91]. El temor a una reanudación de la insurrección judía, ahora también con el apoyo del judaísmo de la diáspora, estaba, pues, muy difundido. A ello debieron contribuir, en particular, dos choques -en Alejandría y en la Cirenaica- de los que nos habla Flavio Josefo[92]. Estos dos conflictos muestran que la presencia de movimientos, aunque sólo se sospechara que eran insurreccionales, entre las comunidades judías de la diáspora, durante el período posterior al año 70, podía constituir una amenaza y un peligro mortal hasta para los otros judíos (leales). Manifiestan también la existencia de un conflicto en las mismas comunidades judías. Sobre esto volveremos más adelante. En este contexto es muy importante señalar que, en el período posterior a la guerra judeo-romana, incluso grupos mesiánico-entusiastas inermes se vieron fácilmente expuestos al peligro de ser acusados de rebelión contra Roma. De este modo, se abrían puertas y ventanas a la correspondiente identificación de los partidarios de Jesús, los *christianoí*, como un grupo de rebeldes judíos contra Roma en la diáspora. Esta sospecha estaba reforzada también por la ejecución capital del Cristo que ellos veneraban.

1.2.4. El problema del «estilo de vida judío» en tiempos de Domiciano

Así pues, en la creciente criminalización de los creyentes en Cristo, desempeñó un papel importante, precisamente en el período posterior al año 70, la sospecha de una sublevación antirromana. A esto se añadía la política antijudía del emperador Domiciano, en la medida en que implicaba, de manera indirecta, también a los creyentes en Cristo[93]. A comienzos de los años 90, Domiciano había endurecido el cobro del *fiscus Judaícus* introducido por su padre[94]. Este impuesto había reemplazado a la tasa judía del templo. En el marco del endurecimiento del *fiscus Judaícus* en

[90] FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7,421.
[91] EUSEBIO, *HistEccl* 3, 19-20.
[92] FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 407ss.437ss. Al respecto, cf. más adelante, pp. 475s.
[93] Sobre la «polírica religiosa» de Domiciano, cf. SMALLWOOD 1976, 376ss; KERESZTES 1979, 257ss; cf. GROSS 1959, 91ss; SPEIGL 1970, 4ss.
[94] Sobre el *fiscus Judaicus* cf. sólo KERESZTES 1979, 258s; SMALLWOOD 1976, 371ss; STENGER 1988, 79ss.

tiempos de Domiciano, hasta los no judíos, que vivían según el estilo de vida judío, acabaron estando peligrosamente bajo presión. El muy rígido cobro del impuesto por parte del emperador[95] suprimió, por una parte, los límites de edad vigentes hasta entonces y, por otra, prolongó el círculo de las personas obligadas al pago de la tasa. Se vieron sometidos a ella hasta quienes vivían según el estilo de vida judío, sin pertenecer de manera oficial al judaísmo, y también cuantos habían escondido su origen judío y habían escapado así al impuesto suplementario reclamado al pueblo judío. Debemos considerar que los creyentes en Cristo recayeron en *ambas* categorías%. Con todo, el problema para ellos no era el cobro del impuesto[97], sino la posible extensión de la acusación del «estilo de vida judío». En efecto, Dión Casio establece un vínculo entre la acusación del «estilo de vida judío» y el crimen de *asebeia.* Cuenta, justamente, que Domiciano hizo ajusticiar a su propio sobrino Tito Flavio Clemente y exilió a su mujer Domitila. Fueron acusados de «ateísmo» *(atheotes),* «un cargo en virtud del cual fueron condenados muchos otros que llevaban el estilo de vida judío; unos fueron condenados a muerte, otros fueron castigados con la confiscación de sus bienes»98. Nerva, sucesor de Domiciano, no sólo prohibió las acusaciones falsas a causa del *fiscus judaicus*[99], sino que, bajo su reinado, siempre según Dión Casio, «a nadie se le permitió acusar a otros de *asebeia* o de estilo de vida judío *(Ioudaikos bios)*»[100].

La expresión griega *Ioudaikos bios,* de manera análoga a la expresión *judaica vita* de Suetonio[101], indica aquí el estilo de vida judío de los paganos, y tal vez también de los prosélitoslo2· Mientras que el término «ateísmo» *(atheotes)* no parece ser específico desde el punto de vista jurídico, el término *asebeia* se refiere a un crimen que puede ser castigado con la pena de muerte *(crimen laesae maiestatis)103.*

Debemos esclarecer, siquiera sea brevemente, el sorprendente vínculo entre las acusaciones de lesa majestad *(asebeia)* y la de «estilo de vida judío». Se trata del problema de la adopción del estilo de vida judío por parte de gente que no lo era;

95 SUETONIO, *Domiciano* 12, 2.

96 *CE,* al respecto, también SMALLWOOD 1976, *376s;* STENGER 1988, *98ss;*]USTER (1914, vol. II, 284) interpreta la prolongación en tiempos de Domiciano con referencia a la edad y dirigida sólo a los apóstatas, aunque no a los «simpatizantes». Pero contra esta posición también KERESZTES 1979,259.

97 Esto podría constituir el fondo de la discusión en Mt 17,22-27. Cf. más arriba, p. *172s.*

98 DIÓN CASIO 67, 14.

99 Cf. KERESZTES 1979,260; SMALLWOOD 1976,378: la revocación iba dirigida, no a los impuestos, sino a las acusaciones falsas.

100 DIÓN CASIO 68, 2.

101 SUETONIO, *Domiciano* 12,2.

102 SMALLWOOD 1976, *378s.*

103 SMALLWOOD 1976, 379.

por tanto, de simpatizantes del judaísmo o de «temerosos de Dios» y convertidos (prosélitos). En el fondo histórico está la reacción extremadamente decidida de la administración romana contra todo tipo de interés hacia el judaísmo (y los cultos orientales en general) por parte de miembros del estrato superior. Eso podía tener consecuencias negativas no sólo para el círculo de las personas interesadas, sino también para la población judía de Roma. De todos modos, no es posible demostrar la existencia de una prohibición general de la propaganda judía[104]. Por supuesto, existió una práctica de intervenciones antijudías que puede ser puesta en relación con la propaganda judía entre los romanos y que golpeó a los judíos y a sus simpatizantes[105]. De ella se desprende que sólo una situación relevante para Roma -ya se deba esta a la gran cantidad de simpatizantes conquistada por el judaísmo o a su particular posición social- condujo a tomar medidas contra los judíos y/o contra sus simpatizantes. Lo importante en nuestro contexto es el hecho de haber considerado como un problema la conversión de los no judíos al judaísmo o las simpatías respecto a ellos.

En tiempos de Domiciano, la vinculación entre el «estilo de vida judío» y la *«asebeia»*, asumió, pues, el carácter de crimen de lesa majestad. La ocasión para las denuncias correspondientes pudo proporcionarla el endurecimiento del cobro del impuesto judío. La sospecha de llevar un «estilo de vida judío» representó, por tanto, un peligro particular precisamente para los no judíos y, en consecuencia, también para los cristianos procedentes del paganismo. Los creyentes en Cristo no judíos habrían sido ya sospechosos de llevar un «estilo de vida judío» en la medida en que simplemente se hubieran atenido al así llamado «decreto de los apóstoles» (Hch 15,20 et passim). En este contexto desempeñó, ciertamente, también un papel la extensión del culto al emperador bajo Domiciano[106]. También a este respecto estaban más protegidos los miembros del judaísmo sinagogal (a causa de su exención de hecho del culto al emperador) que los no judíos, los cuales, lo mismo que los creyentes en Cristo, no podían practicar, en virtud de sus convicciones, la veneración divina al emperador.

El Nuevo Testamento contiene algunas alusiones al hecho de que el posible conflicto en torno al «culto al emperadof» no estaba separado de las convicciones de fe. Hch 12,20-23, esto es, el relato de una intervención prodigiosa destinada a castigar a Agripa por haberse hecho aclamar dios por el pueblo ((palabra de un dios y no de un hombre»), constituye, junto a Ap 17s, el rechazo más claro del Nuevo Testamento a todo tipo de culto al rey y al emperador»IO? Lucas, por ejem-

104 MOMIGLIANO 1934a, 29ss; con más exactitud SHERWIN-WHITE 1952, 81s; SMALLWOOD 1976, 130.

105 Cf, al respecto, VALERIO MÁXIMO 1, 3, 3; SMALLWOOD 1976, 128ss; BICKHOFF-BOTTCHER 1984, 281s; TÁCITO, *Ann.* 2, 85, 5; SUETONIO, *Tiberio* 36,1; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18,65-84; DION CASIO 57, 18, 5; SMALLWOOD 1976, 292ss; BICKHOFF-BÖTTCHER 1984, 284s5.

106 SCOTT 1936, 88-188.

107 STÄHLIN 1962, 172. La tradición paralela en FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 19, 343ss.

plo, introduce modificaciones en el texto de Marcos que le sirve de modelo (Mc 10,42), criticando de manera abierta el culto *Euergetes* político (Lc 22,25s)[108]. Ya partir de la formulación lucana de la tentación del «dominio mundial» del diablo (Lc 4,5ss) se debe concluir directamente en *Roma sedes Satanae*[109]. En efecto, a través de ella es el diablo el que debe conferir el dominio sobre el *orbis terrarum* (Lc 4,6). No es casual, a buen seguro, que la entrega del dominio sobre todos los reinos del *orbis terrarum* por parte del diablo se haga depender de la adoración del diablo por parte de Jesús y que se rechace citando Dt 6,13. En Hch 10,25s, Pedro rechaza taxativamente la veneración casi divina que le atribuye Cornelio[110]. La drástica experiencia por la que pasaron Pablo y Bernabé en Listra, donde fueron tomados por Zeus y Hermes, y a duras penas pudieron impedir que la muchedumbre les ofreciera un sacrificio (Hch 14,8ss), no sólo permite reconocer en la reacción de los interesados la misma motivación de Hch 10,26 (se subraya la humanidad), sino que muestra también con claridad el carácter contradictorio de cualquier veneración de seres humanos como si de dioses se tratara.

Todo eso muestra que, durante el reinado de Domiciano, eran precisamente los simpatizantes del judaísmo, los convertidos o los grupos identificados con el judaísmo -como los cristianos- quienes corrían el riesgo de ser acusados de *asebeia*. Fuera del Nuevo Testamento se recuerda los nombres de tres personajes implicados en una acusación de este tipo: Flavio Clemente, su mujer Domitila y Acilio Glabrio (que era cónsul en el año 91 d.C.). Esto induce a Williams[111] a distinguir entre la acusación relativa al *fiscus]udaicus* y la relativa al estilo de vida judío como *asebeia* en virtud de la pertenencia al estrato. En su opinión, esta segunda acusación habría estado dirigida sólo a miembros del estrato superior (como Flavio Clemente y Domitila). De todos modos, Dión Casio alude a la implicación de muchos otros[112]. En su caso debe de haberse tratado no sólo de miembros del estrato superior (si así no fuera, ¿los habría citado Dión por su nombre?), sino de todos aquellos que tenían un deber particular de lealtad con Roma; por consiguiente, entre otros, también los soldados romanos. Stenger afirma con razón: «Es preciso suponer que también las "persecuciones" de los cristianos, que parecen estar en el fondo de algunos escritos neotestamentarios y que han sido exagerados, sin duda, por las sucesivas fuentes cristianas, hayan de ser consideradas en el marco del endurecimiento de las medidas de cobro del *fiscus]udaicus* en tiempos de Domiciano»[113].

108 Al respecto, CASSIDY 1983, 39.
109 Cf. el título de un artículo de MORGENTHALER 1956.
110 Cf., al respecto, también TACITa, *Ann.* 4, 38.
111 WILLIAMS 1990, 196-211; cf. también J.T. SANDERS 1993, 167s.183.
112 DIÓN CASIO 67, 14.
113 STENGER 1988, 108.

1.2.5. *El ser cristiano como crimen punible con la condena a muerte: una nueva dimensión*

Con la pregunta planteada por Plinio a Trajano sobre si los cristianos pueden ser ya castigados a causa de su mismo «nombre» o si se debe demostrar la existencia de «crímenes vinculados al nombre» *(flagitia),* se alcanza una nueva dimensión en la criminalización de los cristianos. La pregunta incluye todo el problema del comportamiento de las autoridades romanas con respecto a los cristianos en el período anterior a la persecución de Decio[114]. La formulación recuerda el comportamiento mantenido por la administración romana en la baja república y durante el primer período del principado frente a los adeptos a los cultos extraños a Roma, como los cultos a Baca, a Isis, el culto de los druidas y de los magos, por ejemplo[115]. No se trata aquí de persecuciones religiosas, sino de intervenciones contra los subproductos supuestos criminales o realmente tales de estos cultos, que reciben el nombre de *flagitia* o *scelera.* Tras la prohibición de estos cultos foráneos, para la condena de sus adeptos basta con el *nombre*, es decir, con la pertenencia a ese determinado culto foráneo prohibido. A este respecto, se partía, a buen seguro, del hecho de que los «crímenes» vinculados al nombre o que acompañaban al culto eran, por así decirlo, inseparables del mismo[116]. Ahora bien, ni en la carta de Plinio ni en el rescripto de Trajano se dice qué crímenes presuponía el estado romano como inseparablemente ligados al *nomen Christianum*[117]. En este sentido, y con respecto a tales intervenciones, se puede hablar de «precedentes» de la criminalización del ser cristiano en tiempos de Trajano[118], pero es un caso único desde el punto de vista jurídico. Lo decisivo es que con los procesos de Plinio empieza la criminalización del mismo ser cristiano.

* * *

Breve síntesis de los motivos de la criminalización

En el período anterior al año 70 hay noticias de algunos conflictos entre creyentes en Cristo pertenecientes a comunidades urbanas y autoridades romanas o

114 SHERWIN-WHITE 1966,696.

115 SHERWIN-WHITE 1966,696; cf. también MOREAU 21971, 19ss.

116 Cf. SHERWIN-WHITE 1966, 780s.

117 SHERWIN-WHITE (1966, 696s) supone que Trajano o sus consejeros creyeron que los cristianos eran propensos a cometer los delitos que les atribuían sus adversarios: «festines riestésicos» y «matrimonios edípicos». Sin embargo, a este respecto, puede basarse sólo en acusaciones anticristianas posteriores; ScHAFKE (1979, 579ss) Irara esre rema de modo amplio.

118 CONZELMANN 1981, 232.

provinciales. Estos conflictos se deben, ciertamente, al hecho de *causar desórdenes públicos.* Aquí parecen desempeñar también un papel las tensiones originadas en las sinagogas de la diáspora por los propagandistas mesiánicos. Es digno de señalar el hecho de que, ya en Suetonio, estos hechos sean achacados a Cristo. La creciente criminalización romana de los creyentes en Cristo puede ser comprendida sobre el fondo de la particular situación política que se creó después de la sofocación de la revuelta antirromana en la tierra de Israel. A partir de ese momento los judíos fueron considerados como un pueblo rebelde y se temió que los diferentes grupos insurreccionales judíos pudieran difundir la *rebelión antirromana* en el ámbito mundial. En particular, eran también sospechosos los creyentes en Cristo. En efecto, estos veneraban en Jesús al esperado rey-mesías davídico; y su condena a muerte por parte del prefecto romano de Judea alimentó después la sospecha de intenciones insurreccionales. Durante el reinado de Domiciano parece ser que fueron precisamente los crisrianos procedentes del paganismo los que se arrajeron la sospecha de *asebeia,* a causa de su pertenencia a una comunidad procedente del judaísmo y que también se mostraba crítica con el culto al emperador. Incluso cuando los cristianos fueron considerados como grupo autónomo, su origen judío y su fuerza de atracción, incluso sobre los romanos, continuaron desempeñando un papel importante (Tácito). Ahora bien, a comienzos del siglo II, el punto focal de las acusaciones de crímenes sufrió un desplazamiento, en cuanto que, a partir de entonces, la *misma fe* pasó a ser entendida como *una religión extranjera corruptora de las costumbres* y, en ocasiones, como vinculada a crímenes (*flagitia*) y después, en tiempos de Plinio, como criminal en sí misma. De este modo, se pasó de la criminalización de los creyentes en Cristo (también a causa de su proximidad al judaísmo) a la criminalización del ser cristiano.

1.3. Conflictos con la población pagana

Jesús predijo a sus apóstoles que sus seguidores serán odiados por todos a causa de su nombre (Mc 13,13). Esta misma impresión tiene también el autor del Evangelio de Mateo (10,22). Este llega a afirmar incluso que los seguidores de Cristo serán odiados por *todos los pueblos,* es más: que se odiarán también mutuamente (Mt *24,9s).* Lucas establece una relación todavía más evidente entre el odio y las experiencias forenses de los creyentes en Cristo, afirmando que serán denunciados incluso por sus padres, hermanos y hermanas, parientes y amigos (Lc 21, *16s).* También Juan hace sufrir el odio del mundo a aquellos que confiesen a Jesús (Jn *15,18s;* 17,14; 1 Jn 3,13). Los mismos Hechos de los Apóstoles hablan continuamente de actitudes hostiles de la población respecto a los cristianos. A veces se instiga también a la plebe y se paga a agitadores para provocar desórdenes públicos (Hch 13,50; *14,4s;* 16,19ss; 17,8.13; *21,27ss).* El relato más detallado de un conflicto social de este tipo se encuentra en Hch *19,23ss.* También 1 Pe *4,12ss* deja entrever tensiones sociales entre los creyentes en Cristo yel ambiente pagano en que viven. Tácito afirma que los *cristianos* son odiados por el pueblo *(vulgus)* a causa de sus críme-

nes (*flagitia*)[119]. Por eso se convirtieron en chivos expiatorios del incendio de Roma. De las denuncias referidas por Plinio podemos recabar también el testimonio de una actitud negativa por parte de la población con respecto a los cristianos. Tras el período neotestamentario aumenta claramente tanto la actitud de hostilidad hacia los cristianos por parte de la población, en especial de la plebe, como también el número de procesos contra ellos[120]. El caso más conocido es el del martirio de Policarpo, en cuyo transcurso el gobernador mantiene una actitud más bien benévola hacia los cristianos, mientras que la muchedumbre se muestra desde el principio hostil con ellos.

1.3.1. Conflicto en Éfeso (Hch 19,23ss)

El conflicto de Éfeso, descrito en los Hechos de los Apóstoles (Hch *19,23ss)*[121], permite esclarecer algunos mecanismos fundamentales de la actitud hostil de la población respecto a los creyentes en Cristo. Su presencia provoca un tumulto popular. Ese tumulto está urdido por un tal Demetrio, que acusa a Pablo de haber convencido con su predicación a muchos habitantes de Éfeso y de toda la provincia de Asia para que abandonen el culto pagano (Hch 19,26). Esto ha tenido consecuencias negativas para los intereses comerciales de los fabricantes de objetos de devoción (y para sus obreros) (Hch 19,24). Temen el descrédito de su sector comercial y el desprecio del templo de Artemisa. La muchedumbre, excitada, afluye al teatro de la ciudad, arrastrando con ella a dos compañeros de Pablo. En medio de la agitación de la reunión, toma la palabra un tal Alejandro con la evidente intención de mostrar que los judíos de la ciudad no tenían nada que ver con las acusaciones. Pero cuando apenas se da cuenta de que es un judío, la muchedumbre reunida proclama durante dos buenas horas sus propias convicciones religiosas («Grande es la Artemisa de los efesios»). Un representante del magistrado de la ciudad *(grammateus/scriba)*, responsable del desarrollo de las asambleas populares respetando las leyes, logra calmar a la muchedumbre agitada. Hace ver que la reunión es ilegal, que los romanos podrían intervenir, y disculpa de manera indirecta a los acusados (no ha tenido lugar ninguna *hierosylia* o blasfemia contra la diosa Artemisa: Hch 19,37). Al final, la reunión ilegal se disuelve. Es digno de señalar la identificación de los creyentes en Cristo con el judaísmo, como muestran también, entre otras cosas, las acusaciones subyacentes.

[119] TÁCITO, *Ann.* 15,44,2.
[120] A este respecto, SCHÄFKE 1979, 466ss.
[121] Sobre los elementos particulares, W. STEGEMANN 1991, 197ss; con la bibliografía ulterior.

• Comparación con otros desórdenes[122]

No eran raros los tumultos como la sublevación popular que se desarrolló en el teatro de la ciudad de Éfeso y que se describe en Hch 19[123]. Ahora bien, normalmente, se trataba de conflictos entre paganos[124]. En Alejandría y en Antioquía, sin embargo, se ve implicada la población judía de la ciudad[125]. Estos conflictos tenían a menudo causas sociales y se enfrentaban en ellos la población urbana y la aristocracia ciudadana[126]. Con el conflicto de Éfeso descrito en los Hechos de los Apóstoles se puede comparar una inscripción encontrada en Magnesia[127]. Se habla en ella de una huelga de panaderos efesios que había provocado la sublevación de toda la ciudad. Estos panaderos fueron acusados también de rebelión *(stasís/sedítío)* por parte de la autoridad (segunda mitad del siglo II)[128]. Pero en nuestro caso desempeña también un papel el motivo de la hostilidad hacia los extranjeros o de la hostilidad hacia los judíos[129]. En este sentido, son comparables también los conflictos entre judíos y paganos, como en Alejandría y Antioquía. En efecto, el conflicto alejandrino, aunque empezó ya en los años 30, tuvo un reinicio todavía en el año 71 d.C., cuando Tito, vuelto de Palestina a Roma, hizo una etapa en Alejandría[130]. El conflicto de Antioquía del Orontes tuvo lugar al comienzo de la guerra judeo-romana[131]. Así pues, desde el puntO de vista temporal, estos dos conflictos no están alejados del tiempo en que se escribieron los Hechos de los Apóstoles.

Antíoqufa. Como motivo de fondo de los levantamientos contra los judíos de Antioquía, señala Flavio Josefa, de manera indirecta, la gran fuerza de atracción del judaísmo sobre la población pagana y, sobre todo, el odio contra los judíos a causa del estallido de la guerra judeo-romana[132]. La causa directa fue la suposición de un tal Amíoco (hijo de uno de los jefes de la comunidad judía), según el cual los judíos habrían decidido incendiar la ciudad[133]. También está claro en este caso

122 Sobre el significado de los desórdenes urbanos en general, cf. MACMuLLEN 1975, 163ss; STAHL 1978, 166ss.

123 Cf. PLüMACHER 1978,11; cf. también LEE 1979,67-87.

124 Puede verse una lista de estos conflictos en PLÜMACHER 1987, 11.

125 FILÓN, *Flace.* y *LegGaí;* FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 2, 490ss; 7, 46-62 (Antioquía).

126 DIÓN DE PRUSA, *Oro* 34,21; cf. también *Oro* 46, 48 Y *Oro 39.*

127 *Ephesos* II 215.

128 PLÜMACHER 1987, 20.

129 WELLHAUSEN consideraba ya que Lucas en Hch 19 recibía un tumulto antisemita en su origen (1907,17); cf. también CONZELMANN sobre Hch 19,34: «Un marco precedente del ambiente del antiguo "antisemitismo"» 0972, 123); sobre la hostilidad hacia los judíos en Éfeso, cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 14,225-230.234.237-240.262-264.

130 FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 12, 121.

131 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7,46. Cf., al respecto, sólo KRAELING 1982, 150ss; DOWNEY 1961, 199s.204ss.

132 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, *43ss.*

133 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 47.

que, como los cristianos en Roma en tiempos de Nerón, los judíos sirvieron de «chivos expiatorios» de un auténtico incendio que se produjo en Antioquía!34. En realidad, según el historiador judío, detrás del incendio estaban algunas «personas malvadas» que habían sido inculpadas del asunro[135]· Que el comportamiento específico de los judíos -su estilo de vida exclusivo y las particularidades de su religión, la xenofobia por tanto- desempeñó su papel en Antioquía, como motivo de fondo del conflicto, aparece, por ejemplo, en el hecho de que fueron obligados a sacrificar según la costumbre griega y a romper el descanso sabático!36. En definitiva, el conflicto de Antioquía justifica también, por tanto, la tesis de que la antigua hostilidad contra los judíos era un tipo específico de xenofobia[137]· Como es natural, esta interpretación, correcta en principio, no basta para explicar, en particular, los *pogromos* antijudíos de la Antigüedad. En los duros ataques de la población pagana contra los judíos desempeñaron, ciertamente, un papel importante motivos conflictivos de naturaleza social y política. El resentimiento antijudío de la población pagana en Antioquía fue, en cierto modo, sólo el terreno de cultivo para el éxito de la agitación de Antíoco. Sólo una particular situación política pudo brindarle la posibilidad de hacer desembocar en un conflicto las diferencias entre la población judía y la pagana. Esta particular situación política se caracterizaba por la incipiente revuelta judía contra Roma, una revuelta en cuyo contexto pudo crecer el odio contra los judíos y descargarse al final en un *pogromo.* A este respecto, los intereses económicos de un grupo de antioquenos culpables ejercieron, a buen seguro, una función de desencadenamiento. Estos últimos desviaron hacia los judíos las agresiones de la población; agresiones que hubieran debido descargar sobre ellos, que fueron los autores del incendio.

Alejandría[138]. De manera análoga podemos interpretar también el conflicto alejandrino. «En los años 30 del siglo 1 d.C. se había formado en Alejandría un partido de nacionalistas radicales, que unía estrechamente la oposición contra la dominación romana y la propaganda antijudía. Cuando, en el año 38, logró este grupo durante algunos meses el control de la ciudad, la rensión y el odio latente hasta ese momento alcanzaron su punto culminante.»!39 Los adversarios de los judíos se encontraba no sólo en la «indolente y gandula» plebe ciudadana[140], sino también, ciertamente, en grupos muy determinados «<egipcios» y grupos nacionalistas que se habían formado en torno al gimnasio)!41. En este caso también fue, probablemente, un «desvío de la agresión» hacia los judíos lo que constituyó el fondo socio-psicológico del *pogromo.* En efecto, la agresión de los «nacionalistas» iba dirigida propiamente contra los romanos, pero dado que estos no podían ser atacados de manera

134 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 54s5.
135 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 61s.
136 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 50ss.
137 SEVENSTER 1975, 89ss; cf. También BICKHOFF-BOTTCHER 1984, 226ss.
138 Al respecto, BERGMANN-HoFFMANN 1987, 15ss.
139 BrCKHOFF-BOTTCHER 1984, 177.
140 FILÚN, *Flacc.* 33.38.41.66 et passim; ID., *LegGai. 120.130.132.*
141 FILÚN, *Flacc.* 17.29.34.93; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 18, 257; ID., *Bell. 2,* 487.496; ID., *Ap.* 2, 69s. Cf., al respecto, BICKHOFF-BOrrCHER 1984, 220ss. Las «Actas de los mártires» alejandrinos muestran este conflicto entre el estrato superior gricgo de Alcjandría y la población judía; al respecto, GAGER 1985b, 475S.

directa, atacaron a los judíos. A los ojos de los alejandrinos nacionalistas, estos eran considerados como los protegidos de Roma, porque en e! conflicto entre los tolomeas y los romanos se habían puesto de parte de Roma y habían sido recompensados por ello con privilegios (autonomía administrativa, libertad re!igiosa)142. No cabe duda de que la dinámica de los acontecimientos, que condujeron al empeoramiento de las tensiones entre «partidos» enemigos en e! plano social, se puede esclarecer, también en este caso, mediante una situación política específica!43. En efecto, con e! comienzo de! reinado de Calígula, e! «equilibrio de fuerzas» sufrió un deslizamiento en Alejandría. Dado que Calígula era considerado amigo de los alejandrinos, su ascenso al trono puso al gobernador romano Flaco en una difícil situación. Flaco había sido amigo de Tiberio y había intervenido en la condena al exilio de la madre de! nuevo emperador Calígula. El estrato superior nacionalista griego aprovechó esta «debilidad» de Flaco y lo puso de su propia parte[144]. Según la descripción de Filón, algunos miembros dirigentes de! grupo de los nacionalistas de Alejandría prometieron a Flaco que toda la población intercedería en su favor ante Calígula, si él, a cambio, «sacrificaba» a los judíos!45.

Los dos conflictos entre la población pagana urbana y la población judía, que aquí hemos podido presentar, siquiera sea de modo breve, muestran este marco: en una determinada situación política, los intereses sociales o económicos de la población pagana o de ciertos grupos podían hacer que la hostilidad latente contra los judíos, arraigada en la xenofobia, se tradujera en encuentros violentos. A este respecto, se producían, claro está, también «desviaciones de la agresión», en la medida en que la población judía se convertía en el «chivo expiatorio» de determinados acontecimientos que tenían un fondo económico (incendio en Antioquía) o de relaciones políticas que tenían consecuencias sociales (los romanos habían acabado con la independencia de Alejandría). También el episodio del platero de Hch 19 refleja una situación en que la experiencia extraña de los creyentes en Cristo en medio de la población pagana desempeña un papel importante en un conflicto social[146]. Pero tampoco en este caso basta con el odio pagano hacia los creyentes en Cristo como única explicación del levantamiento que hemos descrito. El relato mismo habla de un motivo social concreto para los desórdenes: las pérdidas económicas de los orfebres y de *sus* obreros. En ello se encuentra la fuerza que desencadenó la sublevación. Eso significa que hasta en el relato del platero nos encontra-

142 Cf., al respecto, sólo SMALLWOOD 1976, 233s; GAGER 1985b, 44; cf. también BERGMANN-HoFFMANN 1987, 20ss, que critican rambién esta reoría.

143 Cf., al respecto, BERGMANN-HOFFMANN 1987, 29ss.

144 Un deslizamiento ulterior de! «equilibrio de fuerzas» produjo, después, la visita de Agripa 1, e! rey judío que había subido al trono recientemente, a Alejandría: BERGMANN-HoFFMANN 1987, *31ss.*

145 FILúN, *Flaee.* 24, 97-103.

146 El episodio en sí mismo permite reconocer también un resentimiento antijudía por parte de la población. Cf., al respecto, sólo ELLIGER 1978, 154s; LÜDEMANN 1987,227.

mos en presencia de un «desvío de la agresión». El objeto primario de la agresión, es decir, Pablo, no está disponible. Sin embargo, de manera sorprendente, ya no se atribuye en el transcurso del relato ninguna importancia ni siquiera a sus partidarios directos. La población insurrecta grita en el teatro durante dos buenas horas contra un miembro de la comunidad judía (Alejandro). De todos modos, hemos de señalar que el relato presupone que la población pagana no distinguía entre Pablo y los judíos de Éfeso. Ahora bien, si este relato expresa una experiencia propia de la época de Lucas, entonces debemos plantear de un modo nuevo la pregunta sobre el objeto primario de la agresión, que aquí se dice que eran los judíos (o los «cristianos» identificados con ellos). En efecto, también en este episodio podemos considerar a los romanos como objeto de agresión primaria y subyacente. Si es cierto que, en la época romana, había perdido parte de su importancia el culto a Artemisa a causa del culto al emperador[147], entonces, según el relato, en el conflicto de Éfeso los «cristianos»/judíos habrían sido convertidos en «chivos expiatorios» de la pérdida de importancia del culto a Artemisa; cosa que, desde el punto de vista económico, repercutió negativamente en el comercio de los objetos de devoción. Ahora bien, en realidad, los verdaderos responsables de esta situación serían, en cierto modo, los romanos. Por lo demás, el escriba de la ciudad *(grammateus)* amenazaba a la población con su posible intervención cuando decía que la reunión popular no autorizada en el teatro podía ser interpretada como una rebelión *(stasis/seditio).*

1.3.2. Discriminación de los cristianos (1 Pe 4,12ss)

La Primera carta de Pedro nos informa, más que cualquier otro texto, sobre la actitud hostil de la población frente a los creyentes en Cristo. Ya al comienzo se alude en ella a todo tipo de «pruebas» por las que deben pasar los destinatarios (1 Pe 1,6), pruebas que, a continuación, reciben el nombre de «aflicciones» (1 Pe 2,19s; 3,14.17; 4,1.19; 5,10). La Carta desarrolla, con una intención pragmática, diferentes estrategias para hacer frente a las experiencias negativas. Entre otras cosas, el autor subraya que sus destinatarios comparten estas aflicciones con los creyentes en Cristo esparcidos por todo el mundo (1 Pe 5,9), y que estas les hacen participar en los sufrimientos de Cristo (1 Pe 4,1.13). Tomando la tradición veterotestamentaria y judía como punto de referencia, interpreta las experiencias negativas como algo debido a la *condición de extranjeros y peregrinos* de los elegidos (1

[147] ELLIGER 1978,89: «El culto al emperador y la creencia en los dioses orientales caracterizaron claramente la vida religiosa de la ciudad romana (Éfeso), Frente a este avance, los antiguos dioses griegos, incluida la diosa de la ciudad, parece ser que fueron dcsplazados a un segundo plano»,

Pe 1,1.17; 2,11)[148]. A pesar de que toda la Carta está recorrida por la idea de las pruebas y de las aflicciones de los destinatarios, no hace muchas suposiciones sobre la medida y la peligrosidad del sufrimiento[149]. A menudo se considera que en el fondo de 1 Pe 4,*15s* existe una conflicto forense:

> «Que ninguno de vosotros tenga que sufrir ni por homicida *(phoneus)* ni por ladrón *(kleptes)* ni por malhechor *(kakopoios)* ni por agitador político *(allotriepiskopos):* pero si es por cristiano *(christianos),* que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar este nombre)}.

Ahora bien, resulta difícil sostener que el autor ponga aquí en guardia a sus destinatarios para que «no se dejen acusar de criminales sin oponer resistencia)}[150]. El v. 15 es una amonestación ética, no el informe de un proceso penal padecido realmente. El contexto induce asimismo a pensar que se trata, a lo sumo, de insinuaciones contra los «cristianos)}. Estos son «insultados por el nombre de Cristo)} (1 Pe 4,14) Y no deben «avergonzarse)} si sufren por esta causa. La terminología debe ser entendida sobre el fondo de las concepciones fundamentales de los valores mediterráneos de «honor y deshonor (vergüenza»)}[151]. Ya antes (1 Pe *2,11s)* había amonestado el autor a sus destinatarios para que tuvieran un buen comportamiento, de modo que los «pueblos)}, que los denigran como «malhechores)} *(kakopoioi),* alaben a Dios en el día del juicio a causa de las buenas obras de los creyentes en Cristo. Al haberse alejado del estilo de vida pagano, los paganos quedan extrañados (1 Pe 4,4). *Se* reconoce, pues, en especial la crítica pagana con respecto al estilo de vida de los cristianos procedentes del paganismo (cf. también 1 Pe 3,13ss; 4,3ss), presentado por el autor como calumnia o injuria y difamación (1 Pe 2,12; 3,8.16; 4,14). En la Primera carta de Pedro aparece, pues, la reacción negativa de la población pagana frente a los «cristianos». No es posible reconocer en ella experiencias *forenses* concretas[152]. Ni siquiera la calumnia de ser «malhechores)} (1 Pe 2,12; 4,15) se refiere a ningún crimen específico, sino al comportamiento negativo desde el punto de vista ético, como se desprende también en particular de 1 Pe 3,17. Si, según la voluntad de Dios, es preciso sufrir, entonces es mejor sufrir por las buenas acciones que por las malas (1 Pe 3,17). Del mismo modo, 1 Pe 4,16 afirma ahora que si alguien debe sufrir por el hecho de ser «cristiano» *(hos christianos),* no

[148] ELLIOTT (1981) sostiene la tesis de que esta condición de extranjetos y peregrinos debe ser entendida *realiter* (cosa que es absolutamente posible).

[149] Cf., por ejemplo, SPEIGL (1970, 48): calumnias, ptocesos, sufrimientos y muerte (!).

[150] Así PÜHLMANN 1966,406.

[151] Al respecto, sólo MALINA 1993, *40ss.*

[152] Es difícil también ver una experiencia forense en la exhortación del autor a la «apología,) respecto a quien la pida *(sic)* y a dar cuenta de la esperanza (por consiguiente, de la fe) (1 Pe 3,15). Así también BROX 1989, *29.159s.*

debe avergonzarse, sino glorificar a Dios por este nombre. El autor exhorta, por consiguiente, a sus destinatarios a no dejarse llevar a acciones criminosas a causa de las acusaciones de la población pagana. Si es preciso sufrir, que sufran como «cristianos» y no a causa de cualquier crimen ignominioso. Los padecimientos de los destinatarios de la Primera carta de Pedro tienen que ser buscados, por tanto, en las malas insinuaciones de la población mayoritaria pagana, en las que la identidad del grupo *(christianoi)* desempeña, a no dudar, su papel. Para el autor, estas experiencias negativas son una consecuencia honorable de su ser cristianos, y expresión de la condición de extranjeros y peregrinos en este mundo. En conjunto, la Carta excluye que el autor o sus destinatarios se encuentren en «una persecución puesta en marcha por el estado». «Se trata más bien de discriminación y aislamiento sociales»[153].

1.3.3. Interpretación socio-psicológica de los conflictos; xenofobia y desvío de la agresión

El odio, la xenofobia y la forma típica que tales fenómenos asumen en la hostilidad antijudía caracterizan claramente la actitud negativa de la población pagana frente a los «cristianos». En determinadas situaciones de crisis, puede explotar este complejo de prejuicios y conducir también a delaciones. Así, en el proceso de «desvío de la agresión», los creyentes en Cristo (como, por lo demás, también los judíos) se convirtieron en los «chivos expiatorios» de las pérdidas económicas de determinados grupos. Eso significa que, en ciertas circunstancias, las presuntas (Hch 19) o reales pérdidas económicas de determinados grupos (Hch 16,19) achacadas a los cristianos originaron conflictos judiciales con algunos de ellos. También Tácito habla de «odio» contra los *chrestiani* en relación con las medidas adoptadas por Nerón. Estos se convirtieron en los «chivos expiatorios» del incendio de Roma, puesto que el emperador convoyaba hábilmente sobre los *chrestiani* las agresiones de la muchedumbre. Parece ser que también detrás de las delaciones de creyentes en Cristo descritas en la primera carta de Plinio hay un fondo de tensiones sociales. En efecto, se debió precisamente al gran número de creyentes en Cristo que fueran abandonados los templos (paganos), olvidados los cultos y disminuyeran las ventas de animales para sacrificios[154]. La actitud negativa de los paganos para con los creyentes en Cristo estaba dictada sobre todo por la xenofobia. El extraño comportamiento, no pagano, de los «cristianos» provocaba escándalo y daba lugar a injurias y calumnias. En definitiva, la situación de los creyentes en Cristo se asemejaba a la del

[153] BROX 1989, 220.
[154] PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10, 96, 10.

judaísmo. Incluso la Primera carta de Pedro, que muestra con toda claridad la existencia del odio hacia los cristianos en cuanto tales, elabora esta experiencia de extranjería, acogiendo las correspondientes tradiciones judías.

1.3.4. Interpretación sociológica: desviación

En este contexto se inserta, como modelo interpretativo sociológico, la teoría de la desviación[155]. Los creyentes en Cristo fueron etiquetados de *outsiders* o divergentes *(christianoi,* malhechores, adeptos a una perniciosa religión extranjera, «ateos», etc.) que pisotean o infringen las normas o las reglas de la sociedad mayoritaria (como atestigua con una evidencia particular la Primera carta de Pedro). Ahora bien, ya no es posible reconstruir con detalle el así llamado «curso divergente» de los creyentes en Cristo, un curso que tiene como punto de partida un acto divergente, que pudo ir seguido de una abierta censura en cuanto *outsiders* y, por consiguiente, de un aislamiento por parte de las convenciones de la sociedad mayoritaria, con la organización final de los divergentes en auténticos grupos separados. Parece ser también que la desviación de los creyentes en Cristo no puede ser equiparada a una recuperación, por así decirlo, tearética de ciertos valores y ciertas reglas, sino que se produjo en «situaciones problemáticas» en las que ciertos ámbitos fueron clasificados como «críticos» y reclamaron una intervención[156]. Sólo en situaciones de este tipo fue posible la exclusión de los «cristianos» mediante el recurso a los valores tradicionales. En el fondo podemos ver, por ejemplo, los perjuicios económicos sufridos por determinados grupos, que fueron atribuidos a los creyentes en Cristo (conflicto de Éfeso, carta de Plinio). Mas parece ser, sobre todo, que el trato penal de los creyentes en Cristo -que fue, según las teorías de la desviación, una «disminución de su condición social»[157]– estuvo determinado por la situación política que se instauró después del año 70, que, en cuanto «situación crítica», estimulaba al estado a controlar la desviación.

2. Distanciamiento del judaísmo de la didspora respecto a las comunidades creyentes en Cristo

La temática de que aquí nos ocupamos pertenece al amplio ámbito de las relaciones judeo-«cristianas» en el siglo 1. En este marco nos parece importante practicar las tres distinciones fundamentales siguientes:

[155] Al respecto, cf. más arriba, pp. 175ss.
[156] BECKER 1963, 131.
[157] MALINA-NEYREY 1991, 107.

1) entre interacciones simbólicas y sociales, desde el punto de vista del tipo de relaciones;

2) entre las relaciones correspondientes en la tierra de Israel y en la diáspora, desde el punto de vista socio-geográfico;

3) y, por último, entre las experiencias del período anterior y las del período posterior al año 70, desde el punto de vista histórico.

Vamos a tratar enseguida de la cuestión del tipo de relaciones (véase inmediatamente más abajo). La distinción entre las experiencias en la tierra de Israel y la de la diáspora procede, en nuestra opinión, del hecho de que, en la tierra de Israel, nos encontrábamos con una población mayoritaria judía, a la que fueron referidas, como grupos minoritarios, las comunidades mesiánicas cristianas. En la diáspora, en cambio, tanto los miembros de las sinagogas como los de la *Ekklesia* vivían como grupos minoritarios en el marco de las ciudades paganas. Eso significa que en este marco debemos tener siempre en cuenta el hecho de que se trata de conflictos entre minorías, cuyas realidades de referencia son o bien la población pagana, o bien sus representantes. La distinción temporal entre los «períodos» anteriores y posteriores al año 70 procede, por un lado, del hecho de que en la tierra de Israel, durante el período posterior al año 70, la nueva formación del judaísmo superó la pluralidad de grupos hasta entonces existente y, en el curso de la autodefinición, se desarrollaron influencias delimitadoras frente a las comunidades mesiánicas[158]; y, por otro lado, del hecho de que en la diáspora, durante el período anterior al año 70, los conflictos judeo-«cristianos» eran, en primer lugar, experiencias singulares, donde las intrigas políticas tenían una importancia secundaria, mientras que en el período posteri0f al año 70 se trataba de conflictos de grupos (sinagoga o *Ekklesia)*, en los que las cambiadas «condiciones políticas» desempeñaron un papel importante a gran escala.

a) Distinción entre interacción simbólica e interacción social

Las relaciones entre judíos y «cristianos» en la Antigüedad tienen que ver con un complicado proceso histórico-religioso e histórico-sociaP59. Desde el punto de vista heurístico, podemos distinguir dos ámbitos: por un lado, las controversias sobre *los contenidos y las convicciones religiosas1*[60], y, por otto, *las maniftstaciones sociales* o *las consecuencias sociales* de estas

[158] Al respecto, cf. más arriba, pp. 344ss.
[159] WANDER 1994, 8-39 presenta una buena visión general sobre la historia de la investigación.
[160] CONZELMANN (1981, 239) habla, en este contexto, de una discusión «teorética» con el judaísmo.

controversias. Los dos ámbitos se distinguen aquí también desde el punto de vista terminológico como interacción simbólica e interacción social, aunque, como es natural, están estrechamente entrelazados en la realidad. En efecto, los contenidos y las convicciones religiosas modelan, en el marco de la religión como «sistema cultural» global, los valores, las actitudes y los comportamientos de las personas. Pero también pueden ser comprendidos, al mismo tiempo, como parte de un «sistema simbólico»!6'.

Controversias religiosas. El Nuevo Testamento contiene, prácticamente en cada página, controversias de sus autores con el judaísmo sobre los más diversos aspectos del «sistema simbólico», que se caracteriza también, en particular, por una recepción diferente de las Sagradas Escrituras (la Biblia hebrea o su traducción griega, la versión de los LXX) y de las tradiciones judías. Aquí no podemos examinar con detalle la lista de los temas correspondientes. El antiguo conflicto cristiano-judío puede ser entendido, por tanto, como una discusión de «sistemas simbólicos» divergentes sobre un fundamento común tradicionaP62. Esa discusión refleja también en distintos lugares discusiones auténticas, aunque la cosa no siempre se puede perfilar con claridad. Lo demuestra, entre los muchos ejemplos que podríamos aducir, el *Didlogo con Trifón* de Justino (hacia la mitad del siglo II), que está estructurado como una discusión religiosa con un rabino (Trifón), aunque, como es natural, existen dudas fundadas sobre su realidad histórica. Lo mismo puede decirse, poco más o menos, de las controversias y de las escenas conflictivas del Nuevo Testamento. En la discusión científica sobre las relaciones judeo-cristianas se ha llamado la atención en gran medida –y es algo que todavía se sigue haciendo- sobre este ámbito simbólico del conflicto. Aquí nos ocupamos de él sólo de manera marginal.

Conflictos sociales. Por otra parte, existía asimismo una vertiente social en el conflicto entre los judíos y los creyentes en *Cristo.* Se trata de un tema propio de una historia social del cristianismo primitivo. Esta ver-

16\ Sobre la definición de la religión como sistema cultural, GEERTZ 1987.

\62 La distinción entre judaísmo y cristianismo como religiones divergentes es extremadamente compleja y difícil de definir en concreto (cf. SIMüN 1948, 95). Schiffman nos ha ofrecido estos últimos tiempos un análisis detallado. El marco es, en su opinión, el siguiente: las fuentes tannaítas mostrarían una progresiva exclusión de los cristianos directamente proporcional al grado de alejamiento de estos últimos respecto a las definiciones halákicas del ser judío. La fractura definitiva habría tenido lugar en el momento en que los cristianos se volvieron totalmente «paganos», desde el punto de vista halákico. La definición halákica del ser judío habría sido el fundamento para la exclusión de los cristianos de la comunidad judía y para el establecimiento del cristianismo como «religión» separada. SCHIFFMANN sostiene que el judaísmo rabínico consideró a los cristianos como una religión en sí tras el fracaso de la insurrección de Bar-Kochba (135 d.C.), como consecuencia de la cual fueron expulsados los judíos de Jerusalén y los únicos cristianos que se quedaron en la ciudad estuvieron formados por ctistianos procedentes del paganismo (J 985, cE. sobre todo 5-7; 76s).

tiente del conflicto podemos vincularla también a las interacciones «simbólicas», pero estas tienen lugar no sólo en el mundo simbólico, sino también en el marco de los sistemas y de las instituciones sociales. En este sentido, vamos a designar este aspecto de las relaciones judeo-cristianas como el ámbito de la *interacción social* Nuestras fuentes nos inducen a pensar que aquí se trata, sobre todo, de tensiones y conflictos; esas fuentes contienen, en efecto, alusiones a evidentes *trastornos de la relación,* por así decirlo, en un proceso de creciente distanciamiento social entre los creyentes en Cristo y los judíos, en el que se citan hasta las consecuencias forenses como acontecimientos particularmente dramáticos. Pero es probable que los textos transmitan una falsa impresión. En efecto, no sabemos prácticamente nada sobre las relaciones cotidianas entre los creyentes en Cristo y los judíos en la diáspora. Si hacemos caso a Justino, parece ser que los judíos ni siquiera podían hablar con los cristianos[163]. Ahora bien, el autor dice esto en su extenso diálogo con un rabino (Trifón), en el que -aunque se tratara de una ficción literaria- parte siempre, no obstante, del presupuesto de que sus lectores cristianos podían imaginarse una situación dialogal de este tipo. En consecuencia, debemos suponer que las relaciones cotidianas entre los creyentes en Cristo y los judíos eran relativamente armónicas[164]. Podemos deducirlo también, por ejemplo, de la situación que prevalecía en la misma Roma, donde los creyentes en Cristo y los judíos vivieron por necesidad en estrecho contacto[165]. Pero también habla en favor de esto el hecho de que nuestra fuente, en principio, única -el Nuevo Testamento- contiene muy pocas informaciones sobre conflictos *sociales* entre judíos y creyentes en Cristo. Ahora bien, que hubo también tensiones sociales, aparece, en el caso de Roma, en la citada nota de Suetonio, según el cual los judíos residentes en Roma hacían estallar continuos desórdenes fomentados por un tal *Chrestus*[166].

b) Recepción crítica de los testimonios neotestamentarios

Puesto que todas las informaciones que poseemos sobre los conflictos judeo-cristianos de este período proceden, en principio, de fuentes cristianas, como vamos a ver enseguida con más detalle, pero estas muestran asimismo una fuerte implicación emotiva precisamente respecto a las discu-

163 JUSTINO, *Dial. 38.112.*

164 La situación en la misma tierra de Israel debería se análoga, según la tesis (discutida, no obstante) cimentada arqueológicamente de MEYERS (1988), judíos y cristianos habrían vivido armónicamente juntos hasta el siglo VII d.C. Cf. GAGER 1985a, 401. Cf. asimismo, más arriba, pp. *327s.*

165 LAMPE 1989.

166 SUETONIO, *Claudio 25.*

siones religiosas, se impone absolutamente una recepción crítica de tales testimonios. Es seguro que ningún autor neotestamentario habla *sine era et studio* del judaísmo. Del mismo modo que no debemos reconstruir las convicciones *religiosas* del antiguo judaísmo a partir de los textos, en parte polémicos, del Nuevo Testamento, tampoco es posible obtener a partir de ellos, de una manera simple y directa, la realidad *social histórica* correspondiente. Pero es difícil emitir un juicio firme en cada caso particular. Son relativamente fáciles de evaluar los textos que se muestran *abiertamente antijudíos* y que implican sólo medidas anticristianas negativas.

Por ejemplo, Tit 1,11-14. Este texto, que suena de un modo particularmente extraño, muestra todo el síndrome de la discriminación a través de prejuicios. Aquí los judíos -¿o los judíos creyentes en Cristo?16?- son ptesentados corno «parlanchines» y «embaucadores», que, por amor a una ganancia deshonesta, trastornan a familias enteras con *sus* «inútiles enseñanzas». El texto revela, entre otras cosas, el prejuicio antijudío de su autor, pero no puede ser aducido como fuente de experiencias reales negativas con el judaísmo en Creta. Más aún, ni siquiera es cierto que refleje discusiones con judíos creyentes en Cristo *en el seno de la* comunidad creyente en Cristo.

Más difícil es la evaluación de textos que hablan *de manera explícita* de medidas judías contra aquellos que confiesan a Cristo.

Sirva como ejemplo Hch 9,23-25: «Al cabo de bastante tiempo *los* judíos de Damasco tomaron la decisión de matar a Pablo... Hasta las puertas estaban vigiladas día y noche para poderle matar. Pero *sus* discípulos le tornaron durante la noche y le descolgaron por la muralla dentro de una espuerta». Según 2 Cor *11,32s,* hay que leer este episodio de otro modo. Allí es el gobernador del rey (nabateo) Aretas quien hace vigilar la ciudad para poder echarle la mano encima a Pablo. Pero este fue descendido en una espuerta por una ventana por el lado exterior de las murallas de la ciudad consiguiendo huir de este modo. Ambos relatos presentan en realidad muchas semejanzas. Lucas describe el episodio de un modo hasta más cautivador que el del mismo Pablo. Pero lo más importante aquí es que los «verdugos burlados» son, en Lucas, *los* judíos, mientras que, en Pablo, es el etnarca del rey Aretas. Los intentos de armonizar ambos textos, en el sentido de que tanto Aretas (o su gobernador) como *los* judíos iban detrás de Pablo y, por tanto, se habían puesto de acuerdo[168], sólo lo consiguen, en definitiva, con el añadido de hipótesis de refuerzo que no están exentas de prejuicios. Así, por ejemplo, Hengel aumenta la armonización mediante suposiciones históricas, según las cuales «estaban implicados también en el asunto los judíos influyentes y poderosos desde el punto de vista político de Damasco», decepcionados, en su opinión, por el hecho de que el fariseo Pablo se hubiera convertido ahora en un misionero cristiano)69.

167 Así, por ejemplo, MERKEL 1991, 94.

168 HEMER 1989,184.

]69 HENGEL (²1984, 74) explica, por otra parte, las diferencias a partir del hecho de que el mismo episodio habría sido narrado por Lucas y por Pablo desde una perspectiva diferente.

Aquí *los* judíos de los Hechos de Apóstoles se vuelven, bajo mano, judíos «poderosos» e «influyentes», dando por descontado que los judíos maquinaban contra la vida de su excorreligionario. Ahora bien, ¿dónde está la prueba histórica de que *los* judíos fueran realmente así?[170]

Precisamente el citado episodio de Damasco, para el cual podemos referirnos también, de un modo incidental, a una nota del mismo Pablo, induce a considerar que Lucas, en su presentación de la «misión» del apóstol, refleja menos la precisión *(akribie)* histórica y mucho más una *tendencia,* dado que continúa presentando a *los* judíos como el elemento que critica, rechaza, incluso persigue y está dispuesto a urdir un complot encaminado a matar[171]. Por eso todo induce a dar preferencia, desde el punto de vista histórico, a la versión paulina del incidente, en la que los judíos no desempeñan papel alguno, con respecto a la de Lucas. En general, se debe valorar de manera crítica la tendencia que aparece en los Hechos de los Apóstoles a presentar el judaísmo como un frente de rechazo anticristiano dispuesto prácticamente a todo.

c) Sobre el término «persecución»

De manera análoga hemos de juzgar la caracterización general y recurrente de las experiencias negativas realizadas por los seguidores de Jesús desde el lado judío como *persecución (diogmos/diokein):* por ejemplo, Hch 8,1; Mt 5,10; Lc 11,49; 21,12; Jn 15,20 (cf. también 1 Tes 2,14-16)[172].

Este término se ha vuelto en la exégesis científica casi un *terminus technicus* destinado a describir los conflictos judea-cristianos. Especialmente, a partir de la doble obra de Lucas, particularmente relevante al respecto, se concluye que *los* cristianos fueron perseguidos *por los* judíos[173]. O bien se supone una participación de los judíos en la (supuesta) persecución por parte de los romanos, especialmente en el siglo II[174]. Ya afirmaba Tertuliano que las sinagogas se habían convertido en

170 No se debería aducir aquí la muerte de Santiago, hermano del Señor, a instigación del sumo sacerdote Anás (FLAVIO JOSEFO, *Ant.* 20, 200-203). En efecto, se trata, por un lado, de un acontecimiento intrajudío, que levantó asimismo duras críticas, y de un ejercicio arrogante de la competencia judicial por parte del sumo sacerdote, y, por otro, de una excepción evidente. Tampoco se puede aducir la muerte de Santiago, hijo de Zebedeo, por parte de Herodes Agripa.

171 Cf. sólo Hch 14,44ss; 14,5.19; 17,5.13; 18,6.12; 21,27ss; 22,22; 23,2ss.12ss; 28,17ss.

172 Sobre los términos *diokein* o *diognos,* cf. W. STEGEMANN 1991, 114-117.

173 CONZELMANN 1974,61; REESE (1972, *62ss)* piensa en una persecución por parte de una poderosa dirección judía.

174 Sobre la concepción tradicional de la persecución por parte de los judíos, cf. HARNACK [4]1924, 64ss; CONZELMANN 1981, 234; más prudente es el juicio de SIMON 1948, 144ss. FREND (1965) considera que los testimonios cristianos corresponden en gran parte a la realidad; contra una posición de este tipo pone en guardia, entre otros,

las fuentes de la persecución de los cristianos[175]. Sin embargo, Conzelman dice con razón: «Sobre *hechos concretos* se nos ha transmitido muy poco»[176]. Más aún, ni siquiera en el siglo II d.C. se puede hablar de una participación directa judía en las medidas adoptadas por Roma contra los creyentes en Cristo.

Cuando los textos neotestamentarios hablan de «persecución» en este contexto, lo hacen en virtud de una generalización conceptual a partir de experiencias subjetivas y con el fin de interpretarlas en la tradición de la exégesis judía de las persecuciones de los profetas (cf. ya 1 Tes 2,14-16). El uso neotestamentario del término «persecución» es, por tanto, antes que nada, sólo una entidad literario-teológica[177]. Ahora bien, la investigación histórica debe indagar con más exactitud si este término, que se basa en hipótesis sociales muy determinadas, es pertinente. A este se vincula, en efecto, un comportamiento violento respecto a los que piensan de manera diferente. En este contexto los autores de la persecución se encuentran en una posición más fuerte con respecto a los perseguidos y pueden obligar a estos últimos a renunciar a sus convicciones o -en caso de resistirse- infligirles, si hiciera falta, duros castigos hasta llegar a la muerte. La finalidad que aquí se fija por adelantado es la aniquilación de las convicciones divergentes. Ahora bien, es dudoso que se pueda imputar esta finalidad al judaísmo de la diáspora. En todo caso, este último no se encontró nunca en la *posición de fuerza* necesaria para una tal persecución. Las comunidades judías, lo mismo que las cristianas, existían en el Imperio romano como grupos minoritarios y no disponían en absoluto del poder requerido por el término «persecución». Al respecto, sólo constituyen una excepción las medidas disciplinarias intrasinagogales, que presuponen, como no puede ser de otro modo, que aquellos que eran castigados pertenecían al judaísmo y estaban sometidos a su sistema disciplinar. Por eso es preciso analizar de modo crítico los testimonios del Nuevo Testamento y valorarlos a partir de su *plausibilidad* en el plano de la historia de la sociedad y de la historia del derecho. La regla crítica del análisis debe ser en todo caso, junto a la consideración del carácter polémico de los textos, el hecho de preguntarse si las experiencias negativas con los judíos, que se suponen presentes en las afirmaciones neotestamentarias, pueden ser posibles sobre la base de la situación social, política y jurídica. A este respecto, debemos preguntarnos, entre otras cosas: qué medidas, por quién y con qué competencia fueron o podían ser tomadas.

RIDDLE 1934, *271ss;* HARE 1967, *19ss* et passim presenta muchas distinciones; MAIER 1982, 135 (con más bibliografía) no es del todo lineal.

175 *«Synagogae Judaeorum, fontes persecutionum»:* TERTULIANO, *Scorp.* 10, 10; cf. ID., *Apol.* 21, 20-22; ID., *Adv. Jud.* 13,26; ID., *Nat.* 1, 14.

176 CONZELMANN 1981,234.

177 HARE 1967, 1-79.

d) Estado de las fuentes

Este examen crítico es tanto más necesario cuando se piensa que la única fuente literaria para conocer las relaciones entre las comunidades creyentes en Cristo y las comunidades judías en las áreas urbanas del Imperio romano (fuera de la tierra de Israel) es, en principio, el Nuevo Testamento. No poseemos textos judíos procedentes de la diáspora que digan algo sobre las relaciones con los creyentes en Cristo durante este período. Sólo puede aducirse la noticia relativa a Claudio que se encuentra en Suetonio[178]. El número de textos neotestamentarios utilizables para este problema se reduce, por lo demás, a pocos escritos. Las mayores y más importantes afirmaciones se encuentran, además de en las Cartas de Pablo, en la doble obra de Lucas (Evangelio/Hechos de los Apóstoles); el Apocalipsis de Juan brinda algunos indicios. Los restantes escritos no contienen información alguna sobre conflictos sociales judeo-cristianos; todo lo más, alusiones a los problemas relativos a las relaciones internas entre los seguidores de Cristo.

Así, por ejemplo, la Primera carta de Juan refleja una situación de secesión de creyentes en Cristo judíos[179], y la carta a Tito se hace eco, probablemente, de una discusión entre creyentes en Cristo judíos y no judíos[180] (así deben ser entendidas también, probablemente, algunas afirmaciones que se encuentran en las cartas de Ignacio de Antioquía, posteriores a la época del Nuevo Testamento[181]). También 1 Tim 1,6-11 podría reflejar un conflicto con creyentes en Cristo que se vinculaban a la tradición judía, sobre todo a la Torá. Es posible que diferentes escritos hayan sido compuestos por judíos creyentes en Cristo (Heb, Sant, tal vez también 1 Pe[182]). Pero, de manera sorprendente, tampoco estos contienen información alguna sobre las auténticas relaciones existentes entre los judíos y los creyentes en Cristo. La Carta a los Efesios[183] representa el punto de vista de los cristianos procedentes del paganismo. Comprende las comunidades como una unidad de creyentes en Cristo tanto judíos como no judíos, como una unidad gracias a la cual quedaría superada la presunta enemistad entre judíos y paganos basada en la Torá; esta parece rechazar el hecho de que los primeros queden vinculados de manera estable a la Torá (la cual ha quedado desautorizada por Cristo; Ef 2,15)[184]. Tampoco la Carta a los Colosenses[185] contiene alusión alguna a las relaciones sociales judea-cristianas.

178 SUETONIO, *Claudio* 2.

179 1 Jn 2,19.22s alude a un conflicto con judea-cristianos que vuelven a la sinagoga: E. STEGEMANN 1985,284-294.

180 Cf. más arriba, p. 462.

181 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn.* 8, 1; 9, 1; 10,3; ID., *Fil.* 6, 1.

182 J.T. SANDERS 1993,224.

183 J.T. SANDERS 1993,201.

184 Esto recuerda el antiguo estereotipo judío de la misantropía; cf. E. STEGEMANN 1994,64.

185 Amplia información al respecto en J.T SANDERS 1993, 189ss.

2.1. *Descripción de algunos conflictos*

2.1.1. Pablo

Debemos recordar, en primer lugar, su comportamiento (Gal 1,13: «encarnizadamente perseguía a la iglesia de Dios para destruirla»)[186], destinado a caracterizar su celo (Flp 3,6) Y su conducta de otros tiempos en el judaísmo. Es probable que el apóstol interviniera contra los judíos creyentes en Cristo a causa de su «celo» por las tradiciones de los padres[187], en conexión con la tradición teológica de Pinjás (Nm 25,6-13)[188]. La correspondiente descripción narrativa de los Hechos de los Apóstoles considera a la primitiva comunidad de Jerusalén impresionada por esta «persecución» paulina.

En el marco de la «persecución» descrita por Lucas (Hch 8,1-3; 9,1s.4-5; 22,4s.7s; 26,9-11.14s) aparece Pablo como el verdadero protagonista, como alguien que pasa de casa en casa en Jerusalén a la búsqueda de los creyentes, que mete en la cárcel a mujeres y hombres y, por último, como alguien que ha recibido plenos poderes del sumo sacerdote y quiere hacer prisioneros y traer de nuevo a Jerusalén a los creyentes en Cristo huidos a Damasco. Se lo impide la aparición de Cristo y su conversión[189]. Puesto que al margen de los Hechos de los Apóstoles nada sabemos de este conflicto de la comunidad primitiva con los representantes oficiales del judaísmo jerosolimitano, es difícil decir cómo se desarrollaron efectivamente las cosas. Teóricamente, no se puede excluir del todo una expulsión parcial de los judíos mesiánicos de Jerusalén. Ahora bien, sorprende el hecho de que, según Hch 8,1, sigan en Jerusalén precisamente las figuras de primer plano (los apóstoles). Todas las informaciones de que disponemos, las que nos proporcionan los esctitos de Flavio Josefa por ejemplo, sobre las intervenciones contra los grupos entusiastas-carismáticos, nos dicen que eran sobre todo los «jefes» quienes estaban en el punto de mira. Pero, con independencia de esto, el papel de Pablo según la versión de Lucas es poco plausible desde el punto de vista de la historia social y de la historia del derecho, así como poco verificable desde el punto de vista histórico. Y esto tiene que ver no sólo con la supuesta eliminación física sistemática de los creyentes en Cristo[190]. Además, la intención atribuida por Lucas a Pablo de intervenir en Damasco de un modo policial *(coercitivo)* a fin de cuentas, como enviado del sumo sacerdote de Jerusalén, sobrepasa ampliamente las posibilidades del sumo sacerdote de Jerusalén fuera del ámbito de su autoridad[191]. Por último, también es difícil de concertar con la Carta a los Gála-

186 Cf. Gal 1,23; 1 Cor 15,9; Flp 3,6.

187 Cf. Gal 1,14 con Flp 3,6.

188 Al respecto, HAACKER 1975, 8ss.

189 WANDER 1994, 147-149 presenta un compendio de las medidas descritas en los Hechos de los Apóstoles.

190 Cf. BURCHARD 1970, 47ss et passim.

191 Resulta difícil imaginar que la persecución, tal como piensa WANDER (1994, 151.153), fuera una iniciativa personal de Pablo.

tas que el lugar de origen de la «persecución» fuera Jerusalén. Gal 1,22 parece excluir una acción negativa de Pablo contra los creyentes en Cristo en Jerusalén (las comunidades de Judea no le conocen personalmente, aunque han oído hablar de su «actividad persecutoria»). A esto corresponde, por una parte, el hecho de que Pablo en 1 Tes 2,14 recuerde, efectivamente, la «persecución» de las comunidades judías, pero no se presente como su «perseguidor» y, por otra, el hecho de que Pablo en Rom 15,19 conecte de manera positiva el comienzo de su actividad misionera precisamente con Jerusalén.

De los autotestimonios de Pablo se desprende, por tanto, que «persiguió» a los creyentes en Cristo, pero no en Jerusalén, sino más bien en *Damasco*[192]. Aunque no se habla de intervenciones concretas. Pablo habla de «persecución» o del intento de «destruir» la iglesia de Dios. Aquí se debe pensar, a lo sumo, en intervenciones disciplinarias intrasinagogales, que alcanzaban su forma extrema en la flagelación infligida por la sinagoga. Pero, en cualquier caso, esto sólo puede deducirse a partir de las experiencias personales posteriores de Pablo como misionero[193]. Según 2 Cor 11,24 el mismo Pablo sufrió cinco veces la flagelación por parte de la sinagoga. Y a partir de 1 Tes 2,14s se deduce que él mismo se considera, como los profetas, «perseguido por los judíos» (cf Gal 5,11; 6,12). En virtud del contexto se puede suponer que se trató de intervenciones encaminadas a disuadirle de continuar su actividad propagandística: los judíos le impiden hablar a los paganos para que puedan ser salvados (1 Tes 2,16). Es preciso recordar que Pablo quería ganar, en las sinagogas, a los «temerosos de Dios» para su fe mesiánica[194]. Es posible que *respecto a esto* fuera castigado también «disciplinariamente» por las sinagogas de la diáspora. En general, puede afirmarse que las «actividades persecutorias» de Pablo y sus mismas experiencias al respecto presuponen un conflicto *intrajudío,* en el que los actores y los que sufrieron las consecuencias son judíos. Desde el punto de vista de la sinagoga, se trata de la exclusión de (presuntos) apóstatas y de sus jefes.

192 En favor de Damasco como lugar de las intervenciones paulinas habla, implícitamente, Gal 1,17 (Pablo regresa a Damasco); cf. BECKER 1989, 40.63; en sentido diferente, entre otros, HULTGREN (1976, 97ss), que está a favor de una persecución en Judea.

193 Cf., al respecto, sólo HULTGREN 1976, 108s.

194 Según el acuerdo descrito en Gal 2,9, Pablo debe dirigirse a los paganos y los de Jerusalén a los judíos. En la situación específica del judaísmo de la diáspora, si Pablo se atuvo de verdad a los pactos y respetó el área de influencia de las sinagogas. sólo pudo dirigir su actividad misionera a los simpatizantes paganos de las sinagogas.

2.1.2. Edicto de e/audio

Parece ser que las medidas de Claudio contra los judíos de Roma[195] estuvieron precedidas de tensiones en el seno del judaísmo romano, tensiones en las que desempeñaron también un papel los judíos creyentes en Cristo. Eso es lo que se desprende de la nota de Suetonio, según el cual los continuos desórdenes estaban originados por un tal «Chrestus» *(impulsore Chresto),* y también de los Hechos de los Apóstoles, que incluyen entre los expulsados a la pareja formada por Áquila y Priscila. Pero los textos no permiten decir nada más. La supuesta expulsión de *todos* los judíos de Roma referida por Lucas es improbable.

2.1.3. Apocalipsis de Juan

El ambiente del Apocalipsis es el del Asia Menor (Ap 1,4). Su autor era probablemente un creyente en Cristo de origen judío[196]. Sobre este fondo puede comprenderse, en particular, su crítica a la asunción de prácticas paganas (comer la carne ofrecida a los ídolos y la impudicia: Ap 2,14.20). En conjunto, sorprende el hecho de que en el Apocalipsis haya, en último extremo, sólo dos versículos en los que se adopta una posición crítica frente al judaísmo. Se trata de la extraña expresión «sinagoga de Satanás» (Ap 2,9; 3,9). Su interpretación está sometida a una gran discusión. A partir de estos versículos (y de las afirmaciones de los Hechos de los Apóstoles, de las que nos ocuparemos inmediatamente a continuación) concluyen algunos intérpretes que detrás de todas las persecuciones *de los* cristianos están *los* judíos. Como ejemplo, citemos a Frend[197], que también se muestra convencido de que detrás de Ap 2,9 hay una denuncia de los creyentes en Cristo ante las autoridades civiles (véase, al respecto, más abajo). Otros ven en la polémica antijudía del autor la expresión de su convicción de que los verdaderos judíos serían los creyentes en Cristo, por lo que las comunidades judías (no cristianas) que había sobrevivido no serían verdaderas comunidades judías, sino comunidades en las que no reina Dios, sino Satanás[198].

• Sobre la tesis de la delación

La expresión «sinagoga de Satanás» de Ap 2,9 Y3,9 se explica a menudo con la delación de los creyentes en Cristo ante las autoridades civiles por parte de los

[195] SVETONIO, *Claudio* 25,2; ID., *At.* 18,2. Cf. DIÓN CASIO 60, 6 (prohibición de reunión para los judíos romanos; 41 d.C.); OROSIO, *Adversus Paganos* 7,6 (fecha: 49 d.C.).
[196] Al respecto, amplia información en J.]' COLUNS *1984,34-50.*
[197] FREND 1965, 184.
[198] Como ejemplo: J.T. SANDERS 1993, 169.

judíos[199]. A tal fin se hace notar que en el marco del primer testimonio al respecto se presenta como autores de la blasfemia a personas que se hace pasar por judías (aunque serían, en realidad, una «sinagoga de Satanás») o se considera que algunos miembros de la comunidad de Esmirna van a ser encarcelados (Ap *2,9s)*. Esta interpretación se basa en dos presupuestos problemáticos. En primer lugar, es discutible que se pueda establecer una relación entre la afirmación correspondiente a la «blasfemia» de la «sinagoga de Satanás» (Ap 2,9) Y la cárcel predicha en Ap 2,10. En segundo lugar, resulta problemático ver en el término "blasfemia» la idea de delación. Existen, a nuestro modo de ver, buenas razones para no considerar Ap 2,9.10 como un conjunto de acontecimientos que se interpretan recíprocamente. El v. 10 habla de acontecimientos futuros, esto es, de sufrimientos futuros, predice la prisión y una opresión de diez días. El v. 9 habla, en cambio, de una situación de «pobreza» y de «opresión» de la comunidad en acto y cita, en este contexto, la «sinagoga de Satanás»[200]. Ahora bien, contra la identificación de la «blasfemia» con la delación (cárcel) está, sobre todo, el lenguaje del Apocalipsis. Este libro usa el sustantivo «blasfemia» *(blasphemia)* o el verbo «blasfemar» *(blasphemein)* única y exclusivamente para expresar la blasfemia dirigida contra Dios (Ap *13,1.5s;* 16,9.11.21; 17,3). El término «blasfemia», en relación con la «sinagoga de Satanás», debería ser entendido, por consiguiente, en virtud del lenguaje del Apocalipsis, como blasfemar contra Dios. A partir de este presupuesto, podemos precisar mejor la expresión «sinagoga de Satanás». En el Apocalipsis de Juan «Satanás» o «Diablo» simbolizan, mitológicamente, la fuerza que se opone a Dios (o a Cristo); por tanto, un poder universal que ha usurpado el legítimo poder soberano de Dios. Este contrapoder divino se manifiesta, de modo particular, en el emperador romano y en el culto divino que se le rinde (cf. sobre todo Ap 13). Esta es la situación que se presupone, al fin y al cabo, en Ap 2,13, donde se dice que el trono de Satanás se encuentra en Pérgamo (se entiende claramente el culto local al emperador)[201]. Ahora bien, es precisamente este poder antidivino el que se pone de continuo en relación con la blasfemia (entre otros Ap *13,1.5s)* describiendo su adoración (por ejemplo, Ap 13,8). Es ese poder, además, el que mete en la cárcel a los creyentes en Cristo de Esmirna y es causa de sus sufrimientos (Ap 2,10: «el diablo va a meter a algunos de vosotros en la cárceL.»). La expresión «sinagoga de Satanás» establece, por tanto, una relación con este poder antidivino. Alude, a nuestro modo de ver, al hecho de que algunos (!) que se llaman judíos (Ap 2,9), por consiguiente no *los* judíos, han descendido, en cierto modo, a pactos con la dominación romana o con el culto al emperador, cosa que, a los ojos de la apocalíptica, contradice el ser judío.

Eso no implica necesariamente (por ejemplo) una participación directa de los judíos en el culto al emperador. A los ojos del vidente, la adoración del poder de Roma puede expresarse ya simplemente en la aceptación de tal poder mediante una inscripción dedicatoria, por ejemplo (Ap 13,4: «Y los hombres se postraron ante el Dragón, porque había dado el poderío a la Bestia, y se postraron ante la Bestia

199 Cf. sólo MÜLLER 1984, 1065; PÜHLMANN 1966, 42755.
200 En HEMER 1986, 160 se encuentra una interpretación abiertamente antijudía de este contexto; al respecto, J.T. SANDERS 1993, 178.
201 MÜLLER 1984, 110.

diciendo: "¿Quién como la Bestia?"[202] ¿Y quién puede luchar contra ella?»). En eso consiste precisamente la blasfemia a los ojos de Juan, el vidente, y eso es lo que le induce a afirmar, con aire de polémica, que esos judíos ya no pueden ser considerados como tales, porque ya no son una «sinagoga del Señor» (Nm 16,3 en la LXX; *synagoge kyriou)*, sino una «sinagoga de Satanás» *(synagoge tou satana)*. Con esta interpretación concuerda también el hecho de que en Ap 3,8s, al intrépido comportamiento de la comunidad de Filadelfia, que ha guardado la palabra y no ha renegado del nombre, se contraponga de nuevo la «sinagoga de Satanás», naturalmente sin que aquí se cite ninguna otra forma de experiencia delatora. A partir de aquí se podría comprender también la sorprendente promesa de Ap 3,9, en el marco del segundo caso en que se repite la expresión «sinagoga de Satanás», y donde se predice la futura postración de la «sinagoga de Satanás» a los pies de la comunidad de Filadelfia.

De todo esto se desprende claramente que en Ap 2,9 Y3,9 no se refleja *ningún choque social* con el judaísmo de la diáspora. Tampoco se hace ninguna referencia a este en otros lugares de este escrito. Podría tratarse, sin embargo, del hecho de que ciertos judíos lograron sustraerse a un conflicto con las autoridades civiles, que amenazaba a los creyentes en Cristo[203]. Esta reconstrucción, en virrud de los diferentes riesgos en que incurrían los judíos y los creyentes en Cristo en el marco del *fiscus]udaicus* y en virtud del «estilo de vida judío»[204], es plausible también desde el punto de vista socio-histórico. En consecuencia, parece ser que Juan habla de la «sinagoga de Satanás», puesto que esa sinagoga se ha postrado, en su opinión, ante «Satanás», es decir, ante el emperador y el estado romanos. En los textos citados no se habla de una persecución de los creyentes en Cristo o de su delación por parte de los judíos.

2.1.4. Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles

Lc 6,22s.26[205] puede ser considerado como un texto clave:

> «Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien, cuando os *expulsen*, os *insulten* y *proscriban vuestro nombre como malo* por causa del Hijo del hombre. Alegraos ese día y saltad de gozo, que vuestra recompensa será grande en el cielo. Pues de ese modo trataban sus padres a los profetas. ¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!, pues de ese modo trataban sus padres a los falsos profetas».

Las experiencias negativas aquí descritas tienen que ver con la época del mismo Lucas (se trata de predicciones desde el punto de vista de Jesús y se distinguen en esto de las otras bienaventuranzas). Nótese también que

202 Cf. Sal 35,10: «Señor, ¿quién como tú?».
203 Cf., en esta dirección, también KOSTER 1980, 689.
204 Cf. más arriba, pp. 446s.
20\ Análisis detallado en W. STEGEMANN 1991, 1135s, con bibliografía ulterior.

el evangelista -de modo diferente a la formulación paralela de Mt 5,11s- no habla de «persecución». Los dos primeros verbos -«odiar» *(misein)* y «expulsan} *(aphorizein)*- se re6eren a la *perturbación* o a la *interrupción* de las relaciones comunitarias, mientras que los dos últimos -«insultan} *(oneidizein)* y «proscribir el nombre como malo» *(ekballein to onoma hos poneron)*- expresan denigraciones verbales. La bienaventuranza contiene, pues, dos experiencias de rechazo fundamentales infligidas, según la descripción lucana, a los creyentes en Cristo por el judaísmo de la diáspora: distanciamiento verbal (véase más abajo, punto *a)* y social (véase más abajo, punto *b)*. Los Hechos de los Apóstoles «ilustran» estas experiencias. De los diferentes textos que hablan de conflictos sociales con el judaísmo se desprende, con respecto a las comunidades urbanas de creyentes en Cristo de fuera de la tierra de Israel de las que aquí nos ocupamos, las siguientes a6rmaciones: ataques verbales y distanciamiento social (Hch 13,45; 18,6; 19,9; 28,21s); instigación de la población pagana y de sus representantes (Hch 13,50; 14,2.5; 17,5s.13); delaciones a las autoridades (paganas) (Hch 17,6s; 18,12ss)206. Estas relaciones negativas también pueden ser reducidas a un *distanciamiento verbal y social* respecto a los cristianos. El distanciamiento social culmina, según las a6rmaciones de los Hechos de los Apóstoles, en las denuncias de que son objeto los creyentes en Cristo ante los funcionarios paganos, que han de ser entendidas aquí como un ámbito fuente de conflictos en sí mismo (véase más abajo, punto *c)*. Pasemos a per6lar, siquiera sea brevemente, estos tres tipos de experiencias.

a) Distanciamiento verbal

La expresión «proscriban vuestro nombre como malo}} (Le 6,22) puede signi6car un uso peyorativ8· de la designación, recordada en Hch **11,26** (26,28), de los discípulos y de las discípulas como *christianoi* o «nazareos}} (Hch 24,5). En todo caso, resulta evidente que no se trata de ofensas personales, sino de insultos dirigidos a los interesados en cuanto miembros de la comunidad creyente en Cristo. Del verbo indeterminado «insultan} *(oneidizein)* resulta difícil deducir un marco diferente en este contexto[207]. También en Hch 13,45; 14,2; 18,6; 19,9 se re6eren distanciamientos verbales, designados aquí en particular asimismo con los términos «blasfemaD}j«blasfemia» *(blasphemein/blasphemia)*, los cuales nos hacen pensar que se trata, desde el punto de vista del destinatario, de juicios negativos sobre las convicciones religiosas. El objeto de esta blasfemia es, probablemente, Jesús. Y que precisamente la blasfemia representa, en cierto sentido, la *extrema ratio* del distan-

1(Je, El proceso de Pablo, descrito en los Hechos de los Apóstoles, comienza en Jerusalén, no en la diáspora.

207 Cf., al respecto, también 1 Pe 4,14.16; denigraciones verbales de los cristianos también en I Pe 2,12; 4,4. Cf., al respecto, sólo BROX 1989, 220ss et passim.

ciamiento verbal de las convicciones y de las comunidades cristianas, lo hace suponer también una breve indicación sobre la actividad persecutoria de Pablo, en virtud de la cual este último obligaba mediante castigos a blasfemar, aquí, a buen seguro, con la finalidad de que «abjuraran» (Hch 26,11)[208]. La maldición de Jesús en las sinagogas, de la que habla con frecuencia Justino[209], tiene que ser entendida como una forma extrema de distanciamiento verbal. Los textos citados afirman, por tanto, que los creyentes en Cristo fueron objeto de injurias verbales sobre sus convicciones de fe por parte de los judíos. En este contexto hemos de recordar también que los Hechos de los Apóstoles piensan asimismo en una oposición neta a las convicciones de fe «cristianas» por parte de las sinagogas (cf. Hch 28,22).

La población pagana como destinataria del distanciamiento verbal Las actividades citadas hasta ahora son informales; no indican, por tanto, ninguna normativa disciplinar por parte de las sinagogas de la diáspora. A pesar de todo, parecen implicar, según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, no sólo iniciativas de personas particulares, sino también de sinagogas. Esta experiencia distingue, en particular, las relaciones de Pablo con las sinagogas de la diáspora, como se desprende de las referencias de los Hechos de los Apóstoles a conflictos de Pablo en y con las sinagogas de la diáspora (Hch 13,45; 14,2; 18,6; 19,9). De Hch 13,45 ó 14,2 y 18,6 (probablemente también Hch 19,9) se deduce que la *destinataria* de estas blasfemias o difamaciones es la población pagana de la ciudad correspondiente. Además, esta última (o sus representantes) es en Hch 13,50; 14,5.19; 17,5ss.13; 18,12ss la destinataria de algunas intervenciones negativas por parte de la sinagoga contra los creyentes en Cristo[210]. y produce sorpresa el hecho de que, en la mayor parte de los casos, las intervenciones llevadas a cabo por las sinagogas contra Pablo están en relación directa con las conversiones realizadas por él entre la población pagana. Los conflictos descritos se refieren, en consecuencia, a un *distanciamiento por parte*

208 El hecho de blasfemar contra Jesús es la expresión más clara del distanciamiento verbal de la comunidad de los discípulos, como atestigua a su manera la carta de Plinio el Joven al emperador Trajano sobre los procesos a los cristianos (*Ep.* 10, 96). En ellas, junto al «test sacrificial» se considera la maldición de Cristo *(maledicerent Christo)* como el signo más evidente de que el acusado no es cristiano. En efecto, no sería posible obligar a verdaderos cristianos a una cosa de este tipo. FREUDENBERGER (1967, 147.152) quiere reconducir el uso de la *maledictio* ante los romanos a una «fuente judía» -por así decirlo, según el modelo del «test sacrificial» recomendado en Antioquía por un apóstata judío contra sus compatriotas (FLAVIO JOSEFO, *Bell. 7, 46ss).* Esta relación es poco probable; cf., al respecto, también MAIER 1982, 133s.

209 JU5TINO, *Dial.* 16.47.93.108.117.133. Es incierto que ya 1 Cor 12,3 refleje una situación de este tipo.

210 Sólo en Jerusalén -y allí es probable- fue acusado Pablo por judíos del «Asia» ante los mismos *judíos.* Los destinatarios de medidas de este tipo en la diáspora son siempre exclusivamente los *paganos.*

del judaísmo sinagogal con respecto a los creyentes en Cristo. Lo que significa que se puede comprender este acto como un distanciamiento por el hecho de que el rechazo de los creyentes en Cristo se había manifestado también y precisamente en presencia de la población pagana. En Hch 13,50 y 14,2.5 se recuerda un distanciamiento más grave; se habla allí de instigación de la población pagana contra los creyentes en Cristo.

Los creyentes en Cristo identificados con el judaísmo. El distanciamiento verbal del judaísmo de la diáspora respecto a los creyentes en Cristo presupone, como es natural, que los miembros de estas comunidades pudieran ser intercambiados con miembros de las sinagogas y pudieran ser identificados, por parte pagana, como miembros del judaísmo o adscritos al mismo. Esta posibilidad se refleja también en los Hechos de los Apóstoles. Así, Pablo y Silas son considerados expresamente como judíos (Hch 16,20). El comportamiento del legado romano de Acaya, ante quien fue llevado Pablo por los judíos de Corinto, demuestra también que supone la existencia de controversias internas en el judaísmo e identifica, por consiguiente, al predicador «cristiano» con el judaísmo (Hch 18,15s). Particularmente impresionante y amarga es la experiencia de un judío de Éfeso llamado Alejandro[211]. Se esfuerza en pronunciar un discurso de defensa ante la (ilegal) asamblea popular, pero su intento es rechazado en cuanto la muchedumbre reunida se da cuenta de que es un judío (Hch *19,33s).* También aquí se debe suponer, por tanto, que Alejandro quería defender a los judíos de Éfeso, cosa que difícilmente habría podido hacer mejor de otro modo que estableciendo una clara distinción entre la sinagoga y la comunidad creyente en Cristo.

b) Distanciamiento social

Un segundo aspecto de la experiencia es el que indican los verbos «odiar» y «expulsar» de Lc 6,22s.

«Odiar» se usa en el contexto inmediato como término antitético al amor al prójimo o también a la ética de la reciprocidad antigua (Lc *6,27ss).* Por consiguiente, indica la supresión o el fracaso de la solidaridad social. Este fracaso se puede concretar, por ejemplo, en el campo de las relaciones sociales entre vecinos y amigos, aunque también en el de las relaciones intrafamiliares (en Lc 14,26, como condición para el seguimiento, se requiere el «odio» al padre, a la madre, a la mujer, a los hijos y a los hermanos y hermanas).

Con respecto al verbo «expulsar», cabe entender la experiencia del rechazo que se refleja aquí del mejor modo posible como una especie de *social ostracism* (ostracismo social)[212], es decir, como un rechazo informal,

[211] Cf. más arriba, pp. 451s.

[212] HARE 1967, 53 con buenos motivos; él mismo sostiene un acto informal de exclusión *(socialostracism).*

expresado a través del comportamiento social. Esta interpretación está apoyada, una vez más, por el contexto inmediato (Lc 6,26), por el «¡ay!» paralelo a la bienaventuranza. Este se refiere a lo contrario de una expulsión semejante, es decir, a la aceptación universal («¡Ay cuando todos los hombres hablen bien de vosotros!»)

e) Delaciones ante las autoridades paganas

Según la descripción de Lucas, las medidas correspondientes al distanciamiento culminaban en las delaciones ante las autoridades paganas (Lc 12,11s; Hch 17,5ss y 18,12ss). Según Lc 12,11s, Jesús predice a sus apóstoles que serán llevados ante las sinagogas y los «magistrados»[213]. Estos versículos cierran una amonestación dirigida a los discípulos de Jesús para que den testimonio de él sin temor alguno. Las sinagogas en cuanto tales no ejercían, *como* es natural, ningún poder forense o disciplinar contra los que delinquían, aunque está claro que desempenaban un papel importante en la situación de riesgo que podía llevar ante los magistrados paganos. En consecuencia, podríamos pensar aquí, de manera implícita, en lo que aparece ilustrado después en los textos ya citados de los Hechos de los Apóstoles, a sabet: que las sinagogas desempenaban un papel en la conducción ante los magistrados (paganos). La designación de estOS últimos y de las autoridades *(archai kai exousiai)* en Lc 12,11 describe el poder ligado a su ministerio; pero no los designa con sus títulos oficiales. En el marco del vocabulario lucano correspondiente, esa designación se refiere, probablemente, a magistrados romanos y a ciudadanos con diferentes competencias. Lc 12,11 habla, por tanto, de conflictos entre «cristianos procedentes del paganismo» y sinagogas de la diáspora, que son (pueden ser) llevados en última instancia ante los «magistrados» civiles. Esta situación ha sido descrita por dos textos de los Hechos de los Apóstoles *(17,5ss;* 18,12ss) de los que ya nos hemos ocupado[214]. En ellos se habla de denuncias contra misioneros «cristianos». El conflicto penal de Tesalónica, en el que se imputa a los creyentes en Cristo haber dado hospedaje o participar en un movimiento mundial de rebeldes judíos que sostiene la dignidad real de Jesús contra la del emperador (Hch *17,6s)*, implica de modo claro el motivo de las acusaciones: la sospecha de que los creyentes en Crisro sean partidarios de un movimiento judío de rebeldes antirromanos. Su fondo histórico está ilustrado por dos conflictos originados dentro del judaísmo de la diáspora, descritos por Flavio Josefo y acaecidos en Alejandría y en la Cirenaica[215].

En el primer conflicto, los guerrilleros del temido grupo insurreccional de los sicarios, refugiados en Alejandría, convencen a muchos de sus anfitriones judíos

213 Al respecto, amplia información en W STEGEMANN 1991,7755.
214 Cf. más arriba, pp. *433S5*.
215 FLAVIO JOSEFa, *BelL* 7, 40755.43755.

para que se unan a ellos y se levanten en defensa de la libertad. Algunos de los judíos más conocidos de la ciudad se ponen en contra, pero son ejecutados por los sicarios, que prosiguen trabajando con gran empeño pata provocar la insurrección. Al final, los líderes de la *gerusia* alejandrina reconocen el peligro que amenaza a los judíos alejandrinos a causa de los sicarios y convocan una asamblea plenaria en la que explican la «locura» de los sicarios. Ilustran de un modo particularmente impresionante el peligro en que incurren los judíos de Alejandría de verse implicados en estos acontecimientos, incluso en el caso de que no tomen parte alguna en las acciones de los sicarios. Aconsejan, a continuación, entregar los sicarios a los romanos, de modo que puedan justificarse o defenderse ante ellos. La muchedumbre se deja convencer y, de inmediato, son capturados 600 sicarios. Detrás del comportamiento de los ancianos y de la asamblea plenaria está, con toda claridad, el conocimiento del «derecho esratal y penal romano... Quien se uniera a rebeldes que estuvieran fuera del derecho del estado corría un peligro *(kindynos)* extremo y debía esperar su propia "ruina" *(olethros)*, esto es, la pérdida de la seguridad del propio derecho y los castigos más severos»21G. Como única alternativa quedaba la denuncia o la entrega de los sicarios a los romanos, para poder justificarse ante ellos.

El segundo conflicto tuvo lugar en la Cirenaica. Lo desencadenó el éxodo al desierto de un grupo de judíos pobres *(aporoi)* bajo la guía del tejedor Jonatán. Allí les quiso mostrar signos prodigiosos. Según Josefa, ciertos judíos ricos e influyentes denunciaron este movimiento. Se trataba, en aquel contexto, de un conflicto importante, sobre todo por el hecho de que los pobres capitaneados por Jonatán eran un grupo de entusiastas religiosos *no armados,* que, a pesar de todo, fue denunciado por los judíos al gobernador romano de la pentápolis de Libia y cruelmente reprimido por este último. La captura del jefe trajo consigo al final graves consecuencias para otros judíos (especialmente ricos y notables). El mismo Flavio Josefa, que nos relata el hecho, está implicado en el conflicto. En efecto, el gobernador aprovechó la captura del tejedor Jonatán para suprimir especialmente a los judíos ricos de la Cirenaica y confiscar sus bienes. Por último, en este mismo contexto, fueron acusados también los judíos más conocidos de Alejandría (y también Josefa en Roma) de «actividad subversiva»217, aunque estas acusaciones fueron rechazadas, como es natural, por Vespasiano. La denuncia de Jonatán o de los pobres que le siguieron condujo por tanto -trágica ironía- precisamente a lo que quería impedir[218].

En lo que respecta al período posterior al año 70, no podemos excluir denuncias dirigidas contra los seguidores en Cristo que se relacionaban con

[216] MICHEL-BAUERNFEIND 1969, 281.
[217] FLAVIO JOSEFa, *Bell.* 7, 447.
[218] Es muy discutible que, a propósito del movimiento entusiasta-religioso de los pobres, se tratara en verdad de sicarios. No estaban armados, ni demostraron durante el interrogatorio aquella firmeza que caracterizaba a los sicarios (FLAVIO JOSEFa, *Bell* 7, 417ss). Ahora bien, desde el punto de vista romano, esto no desempeña ningún papel, dado que también las actividades de los agitadores religiosos eran consideradas como el primer paso hacia la rebelión (Id., *Bell.* 2, 260; cf. 6, 300ss).

el judaísmo. Estos debían de ser sospechosos, a los ojos de los romanos, ya a partir de su veneración de Cristo, que había sido ajusticiado como rebelde antirromano. A ello aluden también ciertos indicios del Nuevo Testamento[219]. El trato reservado al movimiento de Jonatán demuestra que también otros grupos de judíos entusiastas, no armados, se vieron expuestos a la sospecha de rebeldía. Además, los dos conflictos descritos por Flavio Josefa muestran que las denuncias de los sospechosos estaban motivadas por el interés del judaísmo de la diáspora por distanciarse de estos (supuestos) rebeldes, apartando así de las sinagogas la amenaza de otros posibles peligros.

2.2. Resultados e interpretación sociológica de los conflictos judeo-«cristianos»

2.2.1. Resultados

Las cartas de Pablo atestiguan la existencia de intervenciones disciplinares intrasinagogales esporádicas contra los judíos creyentes en Cristo. A tensiones originadas por los judíos creyentes en Cristo en el grupo de los judíos romanos alude asimismo el así llamado edicto de Claudio. Es digno de señalar, en este caso, sobre todo la percepción del conflicto por parte de las autoridades romanas, así como las consecuencias sociales que esto tuvo sobre el judaísmo de la diáspora romana. De los otros escritos del Nuevo Testamento sólo se pueden tomar en consideración algunas afirmaciones de la doble obra de Lucas, puesto que en el Apocalipsis de Juan tampoco se manifiesta ningún conflicto social entre judíos y creyentes en Cristo. De la doble obra de Lucas emergen, sobre todo, el distanciamiento verbal y, en parte, también social del judaísmo de la diáspora con respecto a los creyentes en Cristo. Estos culminan, en dos casos, en la denuncia ante los magistrados paganos. Estos dos casos plantean un problema histórico particularmente difícil. Sanders no los considera creíbles desde el punto de vista histórico, y piensa que deben ser sólo un reflejo de diferencias teológicas y expresión de la aversión lucana a los judíos, dado que no existe prueba alguna fuera del Nuevo Testamento de las correspondientes experiencias negativas[220]. Dado que esta objeción debe ser considerada como

219 Cf. más arriba, pp. 446s.

220 J.T. SANDERS 1987, 306ss; cf. 1993, 180ss (que se refiere en sentido crítico a W. STEGEMANN [1991] cuya interpretación ha sido ampliamente acogida aquí). SANDERS considera que la historicidad de las denuncias de creyentes en Cristo ante las autoridades paganas por parte de los judíos (O, descritas en los Hechos de los Apóstoles, aunque no está excluida del todo, es problemática. Es posible imaginarla, a lo sumo, para casos particulares, pero no en forma de medidas típicas 0993, 182s). También nosotros pensamos que no se trata de experiencias y pruebas típicas de una tendencia general. Sin embargo, no podemos aceptar la consideración de Sanders

seria, pensamos que es imposible sospechar de un modo tan general que no son creíbles las afirmaciones del Nuevo Testamento. En principio, no debemos esperar una prueba de fuera del Nuevo Testamento para experiencias de este tipo. Incluso en lo que concierne a conflictos dramáticos -como, por ejemplo, los *pogromos* de Alejandría y Antioquía, en los que aparecen, a veces, auténticas estrategias por parte de judíos y en los se dejan llevar por una crueldad feroz- sólo disponemos de información que procede directamente de los mismos interesados. Los conflictos de Alejandría y de la Cirenaica representan, por lo demás, analogías históricas. Por eso no hay que excluir, a nuestro modo de ver, que se llegara a denuncias. Por otra parte, no se trata en absoluto de experiencias típicas o frecuentes, sino, a lo sumo, de casos singulares. En la particular situación histórica que siguió al año 70 las delaciones de que fueron objeto los creyentes en Cristo han de ser entendidas como medidas de autoprotección por parte del judaísmo. En estas denuncias se veía la posibilidad de mostrar que el judaísmo se distanciaba de este movimiento mesiánico sospechoso de ser antirromano.

Hemos de señalar que poquísimos escritos neotestamentarios, potencialmente implicados, reflejan manifestaciones sociales del conflicto judeo-«cristiano». El estado en que se encuentran las fuentes es ya muy elocuente de por sí. Hace suponer que los choques entre los grupos creyentes en Cristo y las sinagogas de la diáspora fueron a lo sumo esporádicos. Incluso es posible concluir que sólo una situación histórica específica de peligro (después de la aniquilación de la revuelta judía y en tiempos del reinado de Domiciano) pudo favorecer los conflictos. A partir del estado en que se encuentran las fuentes es posible suponer también que el judaísmo de la diáspora coexistió de un modo fundamentalmente armónico con los grupos creyentes en Cristo; más aún: que ni siquiera percibió, oficialmente, su existencia en cuanto tal[221]. Esa situación de hecho se caracteriza también, sin duda, por el creciente predominio del elemento «pagano-cristiano» en las comunidades cristianas. Esta situación ha sido confirmada por nuestro análisis en la medida en que, en el campo conflictivo de que aquí nos ocupamos, sólo es posible documentar la existencia de intervenciones *íntrasínagogales* con relación al período anterior al año 70. Después de este período, los destinatarios de las medidas de distanciamiento son la población pagana o sus autoridades políticas[222].

La situación de las comunidades urbanas de creyentes en Cristo después del año 70 es comparable, desde muchos puntos de vista, a la que se desprende de

según la cual, en ciertas circunstancias, los creyentes en Cristo judíos habrían denunciado a los cristianos procedentes del paganismo (1993, 186). Aquí no podemos entrar en los detalles de su crítica.

[221] *Asl* también *J.T.* SANDERS 1993,200.

[222] Asl justamente rambién GÜLZOW 1990. 105.

los escritos de Justino (mediados del siglo II). Tampoco él conoce ningún caso de trato disciplinar de creyentes en Cristo en las sinagogas o de exclusión de las mismas. Justino alude a medidas peligrosas contra los judíos creyentes en Cristo en el marco de la insurrección de Bar-Kochba[223], conoce y cita de continuo «maldiciones» verbales dirigidas contra los creyentes en Cristo en las sinagogas[224], anota incluso algo sobre una especie de contrapropaganda judía de ámbito mundial contra los creyentes en Cristo[225] y presenta, por último, a los judíos como autores de las denigraciones de los creyentes en Cristo ante los paganos[226]. Ahora bien, frente a todo esto, pone en el centro las intervenciones forenses de las autoridades paganas, de las que él mismo fue víctima al final. En la intensa confrontación de Justino con el judaísmo -confrontación que llega a veces a una auténtica hostilidad- es digno de señalar este dato negativo[227]. Naturalmente, esto es asimismo, en cierto sentido, comprensible o explicable, dado que tiene ante sus ojos la situación de un cristianismo procedente de un paganismo ya consolidado, que, por su parte, tiene ya problemas con la atención que debe prestar a los judíos que creen en Jesús como Cristo[228]. También es una excepción el caso de un apóstol judío, convertido a la fe en Cristo, que, después de su conversión, habría sido flagelado en la sinagoga (en Cilicia) y echado, al final, al agua[229]. De todos modos, el valor histórico de la información de Eusebio -flagelación de mujeres por parte de los judíos y lapidación[230]- es altamente dudoso; en el fondo está, probablemente, la muerte de los discípulos de Montano. Por otra parte, tampoco la *Carta a Diogneto* considera que los judíos hayan estado implicados en las *persecuciones* de creyentes en Cristo llevadas a cabo por los paganos[231]. Lo mismo vale para el martirio de Policarpo (Hch 12,1-3; 13,1; 17,2-18,1: aquí los judíos actúan contra Policarpo junto a los paganos)[232].

223 Sólo de manera hipotética aparecen formuladas intervenciones violentas en el campo de experiencia inmediato del mismo JUSTINO (cf. *Dial.* 16.95.133); presenta a los prosélitos como particularmente fanáticos (ID., *Dial.* 122), puesto que quieren matar y torturar a los cristianos, aunque no lo hacen. Cf., al respecto, MAIER 1982, *132s.*

224 JUSTINO, *Dial.* 16.47.93.108.117.133. Cf. sólo HARNACK 1924, 65; HARE *1967, 66ss.* Cf. también SEGAL 1991, *33s.*

225 JUSTINO, *Dial.* 17.108; MAIER escribe: «Lo que aquí se cita en parte como discurso directo procedente del presunto mensaje se debe, a buen seguro, en gran parte, a una pluma cristiana... probablemente influenciada por Hch 26, etc.» (1982, 134).

226 JUSTINO, *Dial.* 17.108; cf. asimismo 117.

227 Cf., al respecto, sólo JUSTINO, *Apol.* **1**, 37.39.43s.47.53.60. Juzga a los judíos de un modo todavía más negativo que fas paganos.

228 Cf. sólo JUSTINO, *Dial.* 47.80; sobre él cf. HARE 1967, *66ss;* CONZELMANN *1981, 272ss.*

229 EPIFANIO, *Haer.* 30,11.

230 EUSEBIO, *HistEccl.* 5,16.

231 *Carta a Diogneto* 5, 17. Contra CONZELMANN 1981, 272. Sorprende que se diga, a propósito de los «griegos», que habrían perseguido a los *«christianoi»*, mientras que a propósito de los judíos se afirme que habrían combatido como «pertenecientes a otra raza».

232 Cf., al respecto, también HARE 1967, *69s.*

2.2.2. *Terminologías e interpretaciones presociológicas*

Presociológicas en sentido estricto son las relaciones judeo-«cristianas» negativas, presentadas, entre otras cosas, como «persecución»233, «separación o divorcio entre iglesia y sinagoga»[234], «separación de caminos»235 o como cuestión de la «autodefinición judía y cristiana»236. Esta terminología implica unos determinados modelos, como se desprende claramente de la expresión «separación entre sinagoga e iglesia». Lo que se divide debió de haber formado previamente una unidad. Sin embargo, como hemos mostrado, ya las cartas de Pablo, como testigos literarios más antiguos sobre las comunidades «cristianas» urbanas del Imperio romano, presuponen su existencia autónoma al margen de las sinagogas de la diáspora[237]. Ya en virtud de este motivo tiene poco sentido representarse los conflictos «judeo-«cristianos» como un proceso, en cuyo desarrollo se fueron separando las comunidades creyentes en Cristo de las sinagogas[238]. Asimismo, los términos «separación», «divorcio» y «fractura» (entre sinagoga e iglesia) o «separación de caminos» sugieren acontecimientos históricos puntuales de separación, conectados con diferentes acontecimientos y con su fecha: por ejemplo, con el viraje decisivo que tuvo lugar tras la primera guerra judea-romana (70 d.C., en particular con la huida de judíos mesiánicos a Pella), o tras la segunda gran revuelta (135-136 d.C.) y con la así llamada «Bendición de los herejes», según se quiera fechar históricamente su formulación[239]. Ahora bien, precisamente porque no se puede citar ningún acontecimiento histórico puntual y específico que esté en condiciones de marcar el momento de la separación[240], se ha empezado a hablar, en tiempos más recientes, de «*proceso* de separación» o de «*procesos* de separación»241. Con todo, a nuestro modo de ver, se debería renunciar por completo al término «separación» (o términos semejantes, como «división», (,divorcio», «fractura»). A este respecto, es más adecuada la expresión «separación de caminos». Sin embargo, también esta expresión induce a pensar que se trató de un lento y progresivo proceso de separación, lo que

233 Cf. más arriba, pp. 463s.

234 Al respecto, sólo KRETSCHMAR 1990, 13; GÜLZOW 1990,95-120.

235 Así ya PARKES 1934; sobre todo cap. III: «The Parting of the Ways» (71ss). Cf. también RENDTORFF 41989, 108ss.

236 SANDERS (ed.) 1980; SANDERS-BAUMGARTEN-MENDELSON (ed.) 1981; MEYER-SANDERS (ed.) 1982.

237 Así también MEEKS 1985, 106.108.114.

238 WANDER 1994,6 se muestra crítico con respecto a esta formulación.

239 Algunas prucbas en WANDER 1994, 2ss.

240 Al respccto, Richardson, que observa, con razón, que es imposible fijar la fractura en un mOl1lento hisrórico preciso. Este autor piensa en un proceso o en diferentes factores (1969, 2.48).

241 TIII:.ISSF,N 1988, IH!¡; WANDER 1994.

deja abierta la cuestión de saber si este dependió en su mayor parte de diferencias en el mundo simbólico o de acontecimientos sociales. También la expresión «autodefinición judía y cristiana» pone el acento en el ámbito discursivo de los conflictos, pero convierte el proceso de la diferenciación religiosa en una «autodefinición», que se ha vuelto necesaria a causa de la situación histórica (en el último tercio del siglo 1), tanto de los judíos como de los cristianos, en interés de la reunión y del refuerzo de la identidad de las respectivas comunidades[242]. Este modelo también es útil, en nuestra opinión, para comprender el grado *social* de los conflictos entre los creyentes en Cristo urbanos y las sinagogas de la diáspora. En el término «autodefinición» se presupone, en efecto, una determinación, que se ha vuelto históricamente necesaria, de los confines de los dos grupos religiosos (respecto a la cuestión de la pertenencia, por ejemplo), ligado también -al menos de manera implícita- con la delimitación o limitación de los otros. Por eso nosotros sostenemos aquí la tesis de que el mejor modo de comprender los aspectos negativos de las relaciones sociales entre las comunidades urbanas de creyentes en Cristo y el judaísmo de la diáspora es el de entenderlos como *delimitación* o *limitación/distanciamiento.* En el caso de las relaciones judeo-«cristianas» en las áreas urbanas fuera de la tierra de Israel, el hecho de la *delimitación* puede referirse sólo a las medidas intrasinagogales respecto a las personas particulares o a grupos con identidad «cristiana» o mesiánica que se desvían de la corriente principal del judaísmo de la diáspora, aunque sin dejar de pertenecer al judaísmo. En este marco hay que discutir, a nuestro modo de ver, sólo los conflictos con las sinagogas procedentes de las cartas de Pablo o sus propias medidas. Por el contrario, el hecho de la *delimitación* tiene como objetivo la población mayoritaria pagana o sus magistrados políticos, a fin de distanciarse de personas o grupos con identidad «cristiana» o mesiánica que no forman parte del judaísmo de la diáspora. Esa es la situación que reflejan los conflictos detectables en la doble obra de Lucas.

2.2.3. liorías sociológicas

En principio, hay tres teorías sociológicas en lo que se refiere a la interpretación de las relaciones judeo-«cristianas» en la época neotestamentaria: el modelo de la secta; las teorías de la desviación; las teorías del conflict0[243]. El modelo de la secta no recoge la situación conflictiva aquí descrita. Este modelo presupone, en efecto, que se trata de conflictos *intrajudíos* también en sentido sociológico. Ahora bien, desde el punto de vista sociológico, las

242 Al respecto, sólo KRETSCHMAR 1990, 12.

243 Sobre el modelo de la secta cf., más arriba, pp. *330ss;* sobre la teoría de la desviación cf., más arriba, pp. *333ss.*

comunidades urbanas creyentes en Cristo no pertenecían (ya) al judaísmo. A lo sumo, las medidas adoptadas en Damasco por el mismo Pablo contra quienes confesaban a Cristo permitirían, teóricamente, el uso del modelo de la secta[244]. Pero del grupo objeto de su «persecución» sabemos bien poco. En el caso de las intervenciones negativas que el mismo Pablo sufrió (cinco veces la flagelación sinagogal) se trata de una experiencia individual. Las dos experiencias de conflicto que podemos encontrar en las cartas paulinas se pueden explicar mejor a partir de la teoría de la desviación, esto es, como medidas contra personas que se alejaban de la corriente principal del judaísmo de la diáspora. Estas medidas presuponen una desviación de los interesados respecto a las normas y reglas *judías* y un *control* por parte de las sinagogas, a fin de mantener e imponer sus reglas y normas. Sin embargo, a nuestro modo de ver, las teorías sociológicas de la desviación no están en condiciones de interpretar los conflictos «cristiano»-judíos en la diáspora en el período *posterior* al año 70. Los conflictos judeo-«cristianos», en el sentido de la desviación *intrajudía* -dentro del marco de la vida y de las convicciones y valores del judaísmo de la diáspora-, desempeñan claramente un papel sólo en su representación simbólica. Eso significa que se contradicen las convicciones «cristianas» (cf. Hch 13,45) o se pone en guardia con ellas (Hch 28,21) o son señaladas de palabra como infames (Justino habla de «blasfemar») *en las* sinagogas. Las sinagogas de la diáspora no ejercen un control sobre los creyentes en Cristo destinado a mantener e imponer sus reglas y normas. En lo que respecta a las experiencias de las comunidades urbanas de los creyentes en Cristo con las sinagogas después del año 70, se desprende de los mismos textos que los destinatarios de las medidas eran, por lo general, la población pagana o sus instancias políticas. El marco sociológico que de aquí resulta debe asumir por ello los valores y reglas de la *población pagana* como regla de la desviación. En este sentido hemos interpretado, más arriba, las experiencias de los creyentes en Cristo con el paganismo[245]. Aquí importa, a lo sumo, el hecho de que las medidas de distanciamiento de las sinagogas apoyaron e influyeron en la delimitación social de los creyentes en Cristo. En este sentido nos parece significativo el término presociológico de *distanciamiento* elegido por nosotros, puesto que en los conflictos se trataba de un proceso de *delimitación* del judaísmo respecto a los grupos creyentes en Cristo. Ambas -tanto las sinagogas como las comunidades creyentes en Cristo- eran, desde el punto de vista cultural-religioso y sociológico, grupos minoritarios en los centros urbanos del Imperio romano. El mejor modo de interpretar, por consi-

[244] THEISSEN (1988, 182) supone el «estadio de una típica formación sectaria» para las comunidades paulinas. Asimismo WATSON, que hace remontar, además, las comunidades paulinas a una separación voluntaria respecto al judaísmo (1986, 19.45.(8); cf. SEGAL 1990, 271; MEEKS (1985, 106) adopta una posición diferente.

[245] Cf., más arriba, pp. 457s.

guiente, los conflictos entre la sinagoga y la comunidad creyente en Cristo es tomarlos como conflictos de grupos, más exactamente, como conflictos de grupos minoritarios en el seno de la sociedad mayoritaria pagana.

a) Teoría del conflicto

El primero en recoger la teoría de los conflictos sociológicos de Coser (que se basa en Simmel) y en aplicarla al Nuevo Testamento fue Gager[246]. Sanders[247] ha proseguido estos análisis, aplicándolos a los conflictos «cristiano»-judíos. Pero, más que en Coser, se basa, sobre todo, en la teoría de los conflictos del sociólogo Kriesberg[248].

Las teorías de los conflictos presuponen que los sistemas sociales están compuestos por diferentes grupos. Los fines e intereses de los mismos pueden entrar en competencia, por lo que «adoptan, los unos respecto a los otros, medidas de delimitación en orden a la consecución de sus propios fines. Cada uno de estos grupos protege los intereses particulares de sus miembros. Y las relaciones entre los diversos grupos incluyen o bien acuerdos y colaboraciones, o bien altercados, conflictos y el uso de la fuerza»[249]. En nuestro contexto es importante señalar que también pueden surgir conflictos cuando diferentes grupos avanzan hacia una pretensión análoga, es decir, se sobreponen sus intereses y se hacen la competencia de manera recíproca. Y cuanto más se asemejan los grupos, tanto más necesaria se vuelve la formulación de la diferencia específica. En particular, un grupo que pueda ser confundido con otro se distanciará de este último, cuando este último se vea sometido a presión exterior y se encuentre en una situación de riesgo. Gager ha puesto asimismo de relieve las funciones positivas de los conflictos en orden a la autocomprensión del grupo y ha formulado cuatro elementos que intervienen en un conflicto:

1) los conflictos sirven para reforzar la cohesión del grupo;

2) la ideología intensifica el conflicto;

3) cuanto más estrechas sean las relaciones de los grupos entre ellos, más intenso será el conflicto;

4) los conflictos sirven para la definición y el refuerzo de las estructuras del grupo.

De inmediato, vamos a establecer una relación entre las concepciones teóricas de los conflictos y la cuestión de las causas de los conflictos judeo-«cristianos». ¿Cómo se llegó a situaciones de conflicto entre las comunidades creyentes en Cristo y el judaísmo de la diáspora?

246 GAGER 1975, 79-87; COSER 1972.
247 J.T. SANDERS 1993, 125.
248 KRIESBERG 1973.
249 MALINA 1993, 35.

b) Causas de los conflictos

Los conflictos judeo-«cristianos» que resultan de la doble obra lucana permiten distinguir tres motivos:

1) rechazo de los riesgos que amenazaban a los creyentes mesiánicos en Cristo por parte de las sinagogas;

2) competencia en el acaparamiento de la clientela influyente en las ciudades;

3) perjuicio para la identidad judía.

Sobre la base de la teoría de los conflictos, el tercer motivo ha de ser entendido también a partir del prejuicio en favor de los intereses de otro grupo y en relación con la semejanza de los grupos, que obligaban a establecer una distinción.

1) Alejamiento de los riesgos/protección del propio grupo. La posibilidad, ligada a la fe en Jesús como Mesías de Israel, de sospechar que las comunidades creyentes en Cristo fueran peligrosas, desde el punto de vista político, era muy apropiada, en particular, para implicar también a las sinagogas de la diáspora en los riesgos potenciales que de ahí derivaban para los creyentes en Cristo. Estos últimos podían ser tomados por un movimiento de rebelión antirromana de ámbito mundial (Hch 17,6) o como el «partido de los nazareos» judío y antirromano, que instigaba a los judíos en un territorio puesto bajo el dominio de Roma (Hch 24,5). La implicación del judaísmo de la diáspora en los riesgos corridos por los creyentes en Cristo era, por consiguiente, algo que se daba, por así decirlo, por descontado. Tras la supresión de las revueltas judías, los judíos eran considerados como rebeldes y como gente siempre dispuesta a hacer la guerra[250]. El temor de Roma de que las revueltas pudieran extenderse también al judaísmo de la diáspora no estaba infundado del todo. En este marco se comprende bien el distanciamiento de las sinagogas de la diáspora respecto a los seguidores de Cristo mesiánicos, sospechosos de ser revolucionarios. Su forma más eficaz de proceder era, claro está, la denuncia de los supuestos delincuentes. Ahora bien, los dos casos de denuncias recordados en los Hechos de los Apóstoles (17,5; 18,12ss) y las dos analogías descritas por Josefo[251] representan, evidentemente, excepciones. Sobre la base de la teoría de los conflictos, se puede interpretar el distanciamiento en el marco del interés por la protección del propio grupo, que se hace necesaria a causa del peligro que se cierne sobre otro grupo, fácil de confundir con el propio[252].

[250] Cf. más arriba, pp. 444ss.
[251] FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 7, 407ss.437ss.
[252] A nuestro modo de ver, GOLZOW (1990, 96s), que ve en el fondo de este contexto la hostilidad de los paganos respecto a los judíos, se muestra demasiado genérico.

2) Competencia. Los Hechos de los Apóstoles contienen muchas alusiones a la competencia entre los grupos judíos y los grupos de creyentes en Cristo, en especial para acaparar personas influyentes (cf. ya Hch 13,6ss). Según la descripción de los Hechos de los Apóstoles, tuvo lugar en Ieonio una división de la población en plena regla: unos se pusieron a favor de los judíos y otros a favor de los apóstoles (Hch 14,lss). Pero aquí -como ya sucediera antes en Antioquía de Pisidia- la sinagoga tenía aún una influencia suficiente, en particular sobre las autoridades políticas del lugar, por lo que fueron expulsados los apóstoles o tuvieron que escapar (Hch 13,50; 14,5). Sin embargo, ya se manifiesta aquí cómo, por parte judía, se reacciona con un distanciamiento con respecto a los creyentes en Cristo cuando estos intentan penetrar en el ámbito del judaísmo. En los conflictos estallados en Tesalónica y en Berea aparece más tarde, de manera clara, que los éxitos cosechados por los predicadores «cristianos» en la conversión de los paganos -y, en particular, entre los así llamados «temerosos de Dios»253_ provocan actitudes de rechazo y de distanciamiento por parte de la sinagoga (Hch 17,5ss.10ss). De la influencia política local -en particular de las mujeres «temerosas de Dios»- hemos hablado ya[254].

La competencia entre los creyentes en Cristo y los judíos en la *polis* pagana se debió, por tanto, sobre todo, a que los primeros penetraron, de hecho, en un ámbito de influencia perteneciente hasta entonces al judaísmo. A eso se reaccionó por parte judía con medidas de alejamiento y distanciamiento, que se tradujeron, entre otras cosas, en la oposición y en la blasfemia (Hch 13,45), aunque también en la movilización de la población pagana contra los creyentes en Cristo. El proceso de distanciamiento encontró su expresión más grave en las denuncias (Hch 17,6). Este segundo motivo explica el conflicto entre grupos que presentaban pretensiones similares y cuyos intereses se sobreponían.

3) Perjuicio para la identidad de grupo del judaísmo de la didspora. Hay un motivo ulterior que puede explicar las medidas de distanciamiento judías respecto a los creyentes en Cristo. Se trata del posible perjuicio acarreado a la identidad religiosa (y étnica) propia del judaísmo de la diáspora por la enseñanza y por el comportamiento de los creyentes en Cristo (Esteban y Pablo); acusaciones que expresan el perjuicio ocasionado al judaísmo por las convicciones «cristianas» (Hch 6,[11].13s Y 21,28: creyentes en Cristo enseñan cosas contrarias al lugar sagrado y a la ley). Junto a esto, sólo se acusa a Pablo de ponerse contra el pueblo de Israel (Hch 21,28; cf. 28,17). Estas acusaciones se refieren, por una parte, a la posición crítica

253 GÜLZOW (I990, 109) subraya también este aspecto.
254 Cf. más arriba, p. 183.

asumida por los creyentes en Cristo respecto al templo (cf. sólo Hch 7) -algo que debió de ser entendido como antijudío por parte de! judaísmo, sobre todo después de la destrucción de! templo y de! lamento por e! mismo- y, por otra, a ciertas posiciones críticas de los creyentes en Cristo respecto a la Torá, incluido e! rechazo a imponer la circuncisión y la observancia de la Torá a los paganos creyentes en Cristo. La tercera crítica formula con claridad, desde e! punto de vista judío, e! mismo problema (la implicación programática de los paganos en la salvación de Israel). Junto a las otras acusaciones contra los creyentes en Cristo -enseñar cosas contrarias a la ley y al templo-, esta tercera acusación demuestra que, a los ojos de los judíos, la comunidad cristiana se distinguía de! judaísmo en convicciones fundamentales. Podemos expresar la diferencia de este modo: e! judaísmo de la diáspora, a diferencia de la comunidad creyente en Cristo, entendía e! presente como un tiempo de no salvación, y consideraba las convicciones cristianas como una falta de lealtad respecto al destino de! judaísmo. Eso significa que la visión específicamente judía de las comunidades creyentes en Cristo debe ser comprendida a partir de la situación que se originó tras la catástrofe de Israel. No sólo las ya citadas firmes medidas de distanciamiento de las sinagogas respecto a las comunidades, sino también la interpretación judía, todavía reconocible en los Hechos de los Apóstoles, de los creyentes en Cristo como movimiento antijudío, paganizante, están bajo la impresión de esta experiencia epocal *(epochalen)**. A los ojos de los judíos, la comunidad creyente en Cristo era un movimiento surgido de! judaísmo, decaído naturalmente de la ley de Moisés, que había renunciado a rasgos esenciales de la identidad de! judaísmo (circuncisión, Torá, Templo), en favor de una asimilación con e! paganismo y que, precisamente en e! período posterior a la catastrófica derrota contra los romanos, sólo podía ser entendido como un movimiento dirigido contra Israel.

* «Epocal» es un neologismo procedente de la filosofía de Heidegger, donde significa que, mostrándose los entes de modo distinto en cada época histórica, el ser se entiende a su vt"¡. de modo distinto en cada una de ellas, como instancia fundadora de las mismas (N, del '1:).

CUARTA PARTE
Roles y condición social de las mujeres en el mundo mediterráneo y en el cristianismo primitivo

Las antiguas sociedades de la cuenca mediterránea no se caracterizaban sólo por la distinción fundamental entre el estrato superior y el inferior (elite y pueblo). También tenía una gran importancia social el hecho de pertenecer al sexo masculino o femenino. Esta posición antigua es, por tanto, un ejemplo de esa concepción cultural-antropológica, según la cual el sexo es una construcción social o se define socialmente, dado que las atribuciones de los roles a los sexos y el reparto de las competencias entre ellos están «insertadas» en el contexto social y cultural de una sociedad[1]. El inglés, a diferencia del español, permite distinguir también desde el punto de vista del léxico entre el sexo biológico *(sex)* y el sexo social *(gender)*. Las antiguas sociedades mediterráneas se caracterizan por una distinción más bien rígida de los roles sociales y de los ámbitos de competencia atribuidos a los dos sexos. Se consideraba que esta distinción tenía su fundamento en la naturaleza o había sido establecida por los dioses. En consecuencia, la expectativa de una comportamiento conforme al propio sexo a través de la asunción y del cumplimiento de los roles era extremadamente alta y *el* cambio de *roles* y *competencias entre «hombres»* y *«mujeres»* estaba rigurosamente prohibido. A las diferentes atribuciones de roles y competencias a unos y otras correspondían atributos sexuales estereotipados, que iban unidos asimismo a juicios de valor y expresaban «propiedades» consideradas como típicamente masculinas o femeninas[2].

Estas contraposiciones, definidas culturalmente, estaban entrelazadas de modo variado con otras consideraciones. Así, por ejemplo, ciertas propiedades específicas, que supuestamente se consideraban posesión de las mujeres por naturaleza, podían ser atribuidas asimismo a hombres o a determinados grupos sociales (como los esclavos) y viceversa. Cuando las muje-

1 ORTNER-WWTFHEAD 1981, 25.
2 Al respecto, DOVER 1974; JUST 1991, 153ss.

CUADRO 10. *Características atribuidas por lo común a ambos sexos*

Hombres	*Mujeres*
fuerte	débil
valiente	temerosa
generoso	pusilánime
reservado	parlanchina
racional	irracional!emoriva
controlado	incontrolada

res mostraban ciertos comportamientos, que también de modo supuesto se consideraban posesión de los hombres por naturaleza, eran consideradas masculinas. Así, por ejemplo, en el *Agamenán* de Esquilo, se considera a Clitemnestra «masculina» por el simple hecho de ser particularmente inteligente, es decir, por el hecho de poseer una característica propia de los hombres. En sentido contrario, algunos hombres eran considerados «femeninos» cuando mostraban propiedades o comportamientos de mujer, como llevar el pelo largo, por ejemplo. Esto mismo se refleja, en el plano terminológico, en el nombre dado al hombre homosexual pasivo: *efJeminatus* en latín y *malakos* (<<afeminado») en griego[4]. También tiene su importancia, en este contexto, el hecho de que los juicios de valor sobre ciertos grupos sociales y el comportamiento que se supone típico de los hombres y de las mujeres se pueden interpretar recíprocamente. Esto vale, sobre todo, para el comportamiento de los esclavos y de las mujeres, por un lado, y para el de los hombres libres, por otro. Eso significa que, a partir de la visión de las virtudes de un hombre libre -de su disciplina en el campo de su vida física y pasional, por ejemplo-, el correspondiente comportamiento indisciplinado era entendido como un comportamiento «esclavo», esto es, caracterizado por la falta de libertad y por la sumisión al dominio del cuerpo. Así, la embriaguez y la glotonería o también el libertinaje sexual eran ejemplos de «esclavitud» del hombre por obra de sus pasiones[5]. Como es natural, se atribuía también a las mujeres esta falta de autocontrol. Así se llegó a considerar como típicamente femeninos los comportamientos propios de los esclavos. Lo demuestra, por ejemplo, para seguir con los ejemplos aducidos más arriba la (supuesta) proverbial embriaguez de las mujeres y su (supuesto) desen-

3 El término griego para indicar el valor es *andreia* y significa propiamente «masculinidad, virilidad»; remite al término *aner* «<varón»), un término que subraya el sexo.

4 Cf. 1 Cor 6,9. FILÓN describe con negras tintas a un tipo de este tipo (cf. *SpecLeg.* 3, *37ss).*

5 Cr. sólo ESQUINES 1, *Timarchos* 42. Otros ejemplos en JUST 1991, *171ss;* cf., además, el reproche que se hace a Jesús en Mt 11,19 / Le 7,34.

freno en el campo sexual[6]. Respecto a las convicciones morales de la sociedad ateniense, distingue Just[7] tres pares fundamentales de términos que se contraponen: libertad-esclavitud; autocontrol-incontinencia; racionalidad-emotividad. Cuando se intenta describir el comportamiento de las mujeres en el interior de estas dicotomías, se las califica por lo general como indisciplinadas y emotivas y, por consiguiente, como «no libres», como «esclavas» por naturaleza. Les faltaba lo que hace a un hombre libre: la autodeterminación y la disciplina. Por eso, las diferencias sociales y jurídicas eran consideradas de hecho, desde el punto de vista de los hombres, como algo que la naturaleza ha reservado a las mujeres. Estos juicios condicionados socio-culturalmente y en los que se reflejan las relaciones de dominio de las antiguas sociedades, fueron trasladados asimismo al plano de las relaciones entre el sexo masculino y el femenino. Por otra parte, el comportamiento específico de ambos sexos estaba insertado en las concepciones fundamentales de los valores de las sociedades mediterráneas, que se orientaban a partir de los conceptos de honor, pudor y deshonor[8].

Los problemas, a los que aquí apenas hemos aludido, respecto a la diferencia de los sexos en la sociedad antigua han sido ampliamente discutidos mientras tanto y han prolongado los conocimientos sobre las especificidades sexuales en la antigua cultura mediterránea y sobre su recepción tal como se manifiesta en el Nuevo Testamento. En esta cuarta parte vamos a tratar sólo de la distinción, particularmente relevante en el plano socio-histórico, de los ámbitos de vida de los hombres y de las mujeres, así como de las oportunidades de estas últimas en relación con la pertenencia al estrato superior o inferior. En principio, las mujeres debían limitarse al ámbito doméstico, mientras que los hombres tenían libre acceso a los lugares públicos de la *polis* y dominaban, en último extremo, en ambos campos, aunque las mujeres desempeñaran un papel importante en el ámbito doméstico. Con todo, a pesar de los estereotipos sobre los roles sociales y los ámbitos de competencia debidos a la pertenencia al sexo femenino, es preciso distinguir aún entre las oportunidades reservadas a las mujeres del estrato superior y las reservadas a las mujeres del estrato inferior. Vamos a presentar, por tanto, en primer lugar, estos dos ámbitos, relevantes desde el punto de vista socio-histórico (capítulo duodécimo), para pasar a tratar, a continuación, apoyados en nuestra distinción fundamental del cristianismo primitivo, sobre su importancia entre los seguidores de Jesús en tierra de Israel (capítulo decimotercero) y en las comunidades urbanas de creyentes en Cristo en el Imperio romano (capítulo decimocuarto).

6 Cf.]U5T 1991, 15755.
7]U5T 1991, 191ss.
H Cf.• al respecto. sólo MALINA 1993, 58ss.

12

Las mujeres en las antiguas sociedades mediterráneas: esferas especificadas sexualmente y estrato social de pertenencia

En este capítulo vamos a tratar, primero, del significado social de la casa y de la vida pública, dos esferas especificadas sexualmente (sección 1), y, a continuación, de la pertenencia de las mujeres al estrato social y del significado de esto para su condición social (sección 2).

1. *Vida pública, gobierno de la casa y separación «natural» de los sexos*

La distinción entre las esferas especificadas desde el punto de vista sexual -vida pública de la *polis,* por un lado, y casa, por otra- brinda, por así decirlo, un «marco estructural» que permite distinguir, desde los puntos de vista psicológico, cultural, social y económico, los lugares propios de los hombres y de las mujeres en las antiguas sociedades[1]. Pero no se debería identificar *sic et simpliciter* esta distinción con los conceptos modernos de «público» y «privado»[2]. En efecto, si bien, por un lado, las mujeres no estaban excluidas por completo de la vida pública, ni, por consiguiente, de la vida política de la *polis,* por otro, también la casa, como su ámbito fundamental de vida, tenía un significado político y no era un puro ámbito privado desarraigado de la vida pública y sin influencia sobre la misma. Con todo, se puede afirmar que la distinción de competencias y roles de las mujeres y de los hombres en casa y en la vida pública estaba orientada y organizada, en principio, en un sentido específicamente sexual. A saber, con independencia de su pertenencia al estrato social, el acceso de las mujeres a los múltiples recursos políticos, económicos y sociales de la vida pública estaba claramente limitado respecto al de los

[1] Cf., al respecto, ROSALDO 1974,23.
[2] Así, con razón, WAGNER-HASFI 1989; 1988, 11-50.

hombres. En este punto es absolutamente evidente la asimetría de los sexos y la dominación de los hombres. En el ámbito del gobierno de la casa -a pesar de la dominación *de íure* de los hombres- parece, sin embargo, que el reparto de competencias y roles entre hombres y mujeres expresaba más bien un reparto complementario entre los sexos. Vamos a ilustrar, en primer lugar, la oposición «espacial» entre hombres y mujeres, así como sus consecuencias políticas, recogiendo un breve texto de Filón:

> «Los mercados, los consejos, los tribunales, las asociaciones sociales, las concentraciones de grandes masas, las conversaciones y las actividades a cielo abierto, en tiempo de paz y en tiempo de guerra, sólo son apropiados para los hombres; el sexo femenino debe ocuparse de los asuntos domésticos y quedarse en casa, y precisamente las vírgenes deben (recluirse) en las estancias internas y considerar la puerta entre las estancias como el límite, mientras que las mujeres casadas deben considerar como talla puerta de la calle. Hay, en efecto, dos tipos de estructuras ciudadanas, mayores y menores: las mayores se llaman ciudades, las menores reciben el nombre de familias *(oíkiai);* en virtud de esta división, los hombres dirigen las mayores, y esta dirección se llama administración de la ciudad *(politeia),* mientras que las mujeres dirigen las menores, esta dirección recibe el nombre de gobierno de la casa *(oikonomia).* La mujer no debe ocuparse, por consiguiente, de ninguna otra cosa que de las incumbencias domésticas»3.

Se trata, indudablemente, de un texto preceptivo, del que sólo puede deducirse lo que *debería* ser. En realidad, las mujeres participaban en la vida pública en los más variados contextos, incluidas las cortes de justicia, y eran miembros también de asociaciones sociales[4]. Ahora bien, la participación directa en lo que llama Filón la «administración de la ciudad» *(políteía)* era un campo reservado a los hombres.

1.1. *Mujeres y política*

Un aspecto central de la distinción de las esferas, en virtud del sexo, era precisamente esta exclusión general de las mujeres de la dirección de los ministerios públicos (senadores, caballeros, decuriones, jueces), y también de las funciones subordinadas'. Ni siquiera participaban en la asamblea popular *(ekklesía),* el árgano de decisión política más importante junto con las magistraturas. En efecto, aquí no podían ni votar ni tomar la palabra[6].

3 FILÓN, *SpecLeg.* 3, *16955.*
4 Al respecto, cf. más adelante, pp. 50055.
5 Cf. la codificación jurídica posterior en los *Digesti* (50, 17,2); SCHULLER 1987, 13.
6 Cf. sólo JUST 1991, 13.

¿Podían participar acaso como espectadoras u observadoras? No existe ninguna prueba explícita de que les estuviera prohibida a las mujeres griegas la participación en las asambleas populares, aunque Just deduce una prohibición semejante de la comedia de Aristófanes *Ekklesiazusai (La asamblea de las mujeres)*[7]. La comedia *Lisístrata*, también de Aristófanes, constituye otra prueba indirecta. De ella se desprende con toda claridad que las mujeres se informaban sobre las decisiones tomadas en el curso de la asamblea popular a través de sus maridos en cuanto volvían a casaS.

Son elocuentes, sobre todo, la inversión de las relaciones reales en las comedias de Aristófanes: en las *Tesmoforiazusai* son los hombres quienes tienen el poder de las llaves en casa, mientras que las mujeres celebran, según la costumbre de los hombres, sus asambleas públicas, en las cuales -tal como hacen los hombres- toman la palabra, eligen a los responsables, etc., imitando, por consiguiente, la «asamblea popular» de los hombres. Esta inversión de la experiencia cotidiana se encuentra asimismo en la comedia *Lisístrata.* Aquí son las mujeres quienes toman las decisiones sobre la guerra y sobre la paz, mientras que los hombres trabajan la lana. Las mujeres dejan sus ocupaciones tradicionales, la casa, ocupan la acrópolis y controlan las finanzas de la *polis.* Con todo, hay que señalar que en algunos textos de la tradición veterotestamentaria judía[9] se menciona también a mujeres (en ocasiones incluso a niños y jóvenes) entre los que participan en la asamblea *(ekklesia).* Ahora bien, eso no permite afirmar, a buen seguro, de manera general, que en el judaísmo, a partir de Esdrás como más tarde, pertenecieran también a la *qahallekklesia* las mujeres y los niños"lO. No hay ningún pasaje en el que se diga que las mujeres, los niños y los jóvenes participaran en los debates o incluso votaran en ellos.

Por otra parte, los hombres se mostraban extremadamente susceptibles en su modo de gobernar cuando las mujeres se inmiscuían en los asuntos políticos, como se desprende de un discurso (evidentemente exagerado) de Catón el Viejo referido por Tito Livio:

> «Yo -se lamenta Catón- llegué al foro, como es natural, no sin un cierto rubor, al pasar a través de una fila de mujeres... ¿Qué costumbre es esta de salir en público, agolparse en las calles y dirigir la palabra a hombres desconocidos? .. Nuestros antepasados no quisieron que las mujeres despacharan ningún negocio, ni siquiera privado, sin la garantía y la tutela de un hombre; debían estar bajo el poder de sus padres, hermanos o maridos; pero nosotros soportamos ahora, si place a los dioses, que ellas se ocu-

7 JUST 1991,281.

R Al respecto, cf. más adelante, pp. 5465.

') Neh 8,2; 2 *Esd* 10,1; 2 Cr 20,135; Jdt 6,16; 7,23; *ParCer* 7,17; FILON, *Decal. 32; IQsa 14.*

111 BERGER 1976, 172; cf. THRAEDE 1970, 198.214. Cf. también más arriba, pp. 2345.

pen con celo incluso de los negocios de estado y se inmiscuyan en el foro, en las asambleas públicas y en los comicios *(contionibus et comitiis)*»[11].

Del texto de Tito Livio se desprende que las mujeres romanas estaban presentes en la vida pública –y precisamente en el foro– y que se inmiscuían, en cierto modo, en los asuntos públicos. Pero este texto tampoco permite afirmar que participaran de manera directa en las asambleas políticas. Por otra parte, ya el simple hecho de que hablaran en público era considerado inconveniente. Valerio Máximo sostiene que la presencia de las mujeres en el foro o en los tribunales no corresponde a su condición natural *(condicio naturae)*, ni al pudor *(verecundia)* típico de su sexo. Las tres mujeres oradoras que cita (Maesia Sentia, Mrania y Hortesia) son criticadas, por tanto, de modo claro[12]. El carácter sexualmente especificado de la exclusión de las mujeres del ámbito público de la «administración de la ciudad» *(políteia)* está confirmado por esta constatación: el acceso a la administración de la ciudad, fundamentalmente permitido a todos los hombres, se presentaba, en el plano social y jurídico, de modo proporcional. Por eso, en general, sólo la elite ciudadana tenía acceso a los cargos políticos rectores y al decurionato. En la asamblea popular de la *polis* sólo participaba, junto a la elite, un restringido número de hombres procedentes del estrato inferior, esto es, de ciudadanos a parte entera. Los hombres del estrato inferior (libres, libertos y esclavos) podían ejercer, en cuanto personas del séquito, funciones ciudadanas subordinadas. Pero a las mujeres, con independencia de su posición social, les estaba cerrado, por lo general, el acceso a estas instituciones y «cargos» políticos.

Los testimonios ofrecidos por las inscripciones que celebran a mujeres ricas de las ciudades griegas como benefactoras y les atribuyen títulos que indican funciones políticas –como las de gimnasiarca*, estratega, pritanis**, demiurgo, etc.[13]– las honran, a buen seguro, con estos títulos, pero no poseían un puesto de verdad en la magistratura de las respectivas ciudades, ni podían votar en la asamblea popular[14]. Incluso las reinas helenistas –Arsinoe, Berenice, Cleopatra– gobernaban sólo gracias a la presencia titular de hombres[15].

11 TITO LIVIO 34, 2, 8ss. Cf. también VALERIO MÁXIMO 3, 8, 6: «¿Qué rienen que ver las mujeres con las asambleas públicas? Si nos arenemos a la tradición de los padres, nada».

12 Cf. VALERIO MÁXIMO 7,3,3; 2, 1,3; 3, 8, 3; al respecto, POMEROY 1985, 267ss.

* Ciudadano ateniense elegido por su tribu y encargado de hacer frente a los gastos de mantenimiento de los gimnasios, así como de ocuparse del servicio de los juegos gímnicos para las fiestas y ceremonias (N. del T.).

** Nombre que se daba en Grecia al primer magistrado de muchas ciudades (N. del T.).

13 Al respecto, entre otros, VAN BREMEN 1983,238.

14 LEFKOWJTZ 1983, 56s. Piensa de modo diferente, no obstante, ROSS KRAEMER 1992, 84ss.

15 LEFKOWITZ 1983, 57s.

Pero e! hecho de que las mujeres estuvieran excluidas, en principio, de los cargos políticos y de los consejos rectores de la *polis* no significa, de todos modos, que no ejercieran ninguna influencia política.

• *Influencia política de las mujeres*

La literatura antigua comenta de un modo crítico en extremo y describe, por lo general, de manera exagerada la influencia política de las mujeres. En especial, la de las mujeres procedentes de las familias de la e!ite[16]. En apariencia, fue precisamente en las familias dominantes de la sociedad romana donde se expresó también la influencia de las mujeres en e! campo político[17]. No es, por tanto, casualidad que muchas consortes de emperadores romanos y de altas personalidades dirigentes de la aristocracia imperial hayan sido descritas como mujeres que llevaban una vida licenciosa y ejercían una gran influencia política. Al parecer, fue precisamente esta intromisión de las mujeres de la elite en e! campo masculino de la política lo que determinó en particular la áspera crítica de su estilo de vida en los otros campos. Algunas de estas mujeres adquirieron un significado proverbial, a saber: se convirtieron en ejemplos negativos de mujeres «masculinas» a causa de su intromisión en los asuntos políticos, a veces también a causa de su participación en conjuras o guerras civiles. Este es e! caso, por ejemplo, de Sempronia, que, según Salustia, habría cometido «muchos crímenes de audacia masculina»[18], en e! marco de la conjura de Catilina. Tristemente famosa fue también Fulvia, una de las mujeres de Marco Antonio, de la que se decía que su cuerpo era lo único que había en ella de femenino[19]. También se atribuye una gran influencia a las madres sobre sus hijos comprometidos en la política. Así, por ejemplo, a Servilia, madre de Bruto, e! asesino de César[20]. Al leer los *Annales* de Tácito se tiene la impresión de que las mujeres de los emperadores y de influyentes libertos eran las verdaderas soberanas de! Imperio romano en la corte[21]. En principio, e! historiador latino atribuye toda clase de males a las mujeres (de los emperadores o de! estrato superior):

16 LEFKOWITZ 1983 ofrece una buena síntesis sobre las mujeres políticamente «influyentes»; respecto a la crítica de Flavio Josefo sobre la influencia de las mujeres en la casa reinante herodiana, cf. MAYER-SCHÁRTEL 1994, 53-60.

17 POMEROY 1985, *283ss.*

18 Sobre Sempronia, cf. SALU5TIO, *Catilina* 24, *3ss;* BAL5DON 1979, 5I.

19 Al respecto, POMEROY 1985, 267.283-285.

20 Cf. LEFKOWITZ 1983, 59.

21 Léase sólo TAcITO, *Ann. 11-14.*

Se casan con esclavos[22], son celosas[23] y arrogantes[24], desvergonzadas, licenciosas[25], intrigantes, tienen apariencia virtuosa, pero, en realidad, son frívolas[26], bellas yaduladoras[27], arrastran a hombres honrados al adulterio y a la separación, para echarse después en brazos de otro más *rico*[28]. Son particularmente peligrosas cuando reúnen nobleza de nacimiento, belleza y Libertinaje[29], Pero, por encima de todo, ejercen una ruinosa influencia política sobre sus hombres.

Esta tendenciosa presentación de las mujeres demuestra que es preciso abstenerse de acoger de manera acrítica el juicio negativo de Los escritores antiguos[30]. Parecen especialmente problemáticas las conclusiones que tienden a generalizar. Los investigadores modernos presentan, por ejemplo, a Mesalina como una «ninfómana» y consideran las intrigas políticas de su actividad como algo de importancia secundaria, a pesar de que la descripción que de ella hace Tácito deja aflorar, detrás de la áspera crítica a su persona, el fondo de una conjura política contra Claudio. Asimismo los juicios psicologizantes formulados sobre Agripina, que habría sufrido de niña la persecución de su madre y habría heredado después su «sed de poder», recogen, ingenuamente, la descripción tendenciosa de Tácit0[31]. El hecho de que se hayan podido trasladar sin grandes dificultades estas partes de los *Annales* de Tácito a guiones para películas de Hollywood debería hacernos pensar[32]. Tampoco la influencia política de las mujeres de los gobernadores romallos de las provincias justifica la afirmación según la cual «las mujeres de los gobernadores se entrometían en la administración de las provincias y con tal intensidad que, en el año 21, se pidió en el senado que no se permitiera a los gobernadores llevarse detrás a sus mujeres»33.

Cuenta Tácito, efectivamente, que Severo Cecina habría reclamado una decisión de este tipo por parte del senado. Aducía para ello motivos que tienen que ver, por una parte, con la naturaleza del débil sexo femenino y, por otra, con su falta de disciplina[34]. En caso de que se le dejara en libertad, el sexo débil por naturaleza de las mujeres se corrompería volviéndose cruel, ambicioso y sediento de poder. Las

22 Cf. TACITa, *Ann.* 12,53.
23 Cf. TACITa, *Ann.* 13, 13.
24 Cf. TACITa, *Ann.* 13, 14.
25 Cf. TACITa, *Ann.* 13, 19.
26 Cf. TACITa, *Ann.* 13,45.
27 Cf. TACITa, *Ann.* 13,46.
28 Cf. TACITa, *Ann.* 13,44.
29 Cf. TACITa, *Ann.* 13, 19.
30 Es el riesgo en que incurre BALSDON 1979, 107ss; en sentido diferente MAcMULLEN 1980, 208ss. Visión global de la cuestión en GARDNER 1986.
31 Sobre ambas cosas SCHULLER 1987, 63.74.
32 Especialmente acrítico se muestra SCHULLER 1987, 64.
33 SCHULLER 1987, 66.
34 TAc:rro, *Ann.* 3, 33s.

mujeres se inmiscuirían en los asuntos militares, y en caso de extorsión (financiera) de la población por parte de los gobernadores, se haría recaer, por lo general, la culpa sobre las mujeres. Está también e! pretexto de que se les rendiría homenaje junto a los gobernadores, e incluso llegarían a dar órdenes. Como no podía ser de otro modo, no sólo se rechazó la demanda, sino que Valerio Mesalina se encargó incluso de refutar, en parte, los motivos aducidos. Afirmó que los costes para las mujeres eran muy bajos y consideró que su presencia no constituía, de todos modos, ningún problema, al menos en tiempos de paz. Reconoció, sin duda, que las mujeres pueden ejercer malas influencias sobre sus hombres, pero ajustó e! cuadro recordando que también los hombres cometen errores. Consideró, además, que la mayoría de las veces es perjudicial para e! matrimonio e! hecho de que los hombres estén demasiado tiempo lejos de sus mujeres y de sus familias. Garnsey-Saller[35] constatan, de manera serena, lo siguiente, a propósito de este pasaje de Tácito: «La mujer de! gobernador acompañaba ciertamente al marido en sus viajes, pero si era virtuosa no permitía que se acercara a ella a nadie de la provincia, ni siquiera en caso de que alguien quisiera dirigirse al gobernador a través de ella».

También se muestran muy realistas los Hechos de los Apóstoles cuando describen la participación de Berenice, la hermana de Herodes Agripa 11, junto a su hermano y al gobernador romano, en e! interrogatorio de Pablo, que era ciudadano romano (Hch *25,23ss).* No se supone ninguna intervención directa de Berenice en este proceso.

Así pues, debemos considerar que las mujeres (del estrato superior) debieron ser consejeras de sus maridos o hijos, ejercieron influencia sobre ellos, comparecieron con ellos también en público y participaron en las discusiones[36] y, probablemente, también en las conjuras[37] políticas. Sin embargo, constituían siempre un «poder en el fondo del trono, que no podían ocupar nunca personalmente, y siempre se respondió con resentimiento a su intromisión en la política»38.

Las mujeres apoyaban a sus maridos o a otros candidatos también en las campañas electorales, como se desprende de los graffiti de Pompeya[39]. Pero no podían votar en esas elecciones. Hay, por otra parte, muchos ejemplos de mujeres solidarias, que no vacilaron a la hora de ir al exilio junto con sus maridos al caer estos políticamente en desgracia[40], en servirse del sexo para ayudar a sus hombres[41] o incluso quitarse la

35 GARNSEY-SALLER 1989, 190.

36 GARNSEY-SALLER 1989, 190, citan al respecto a CICERÓN, *Att.* 15, lOss.

37 TACITO, *Ann.* 15, 48 sobre los participantes en la conjura de Pisón: *«senatores eques miles, ftminae etiam».*

38 POMEROY 1985, 290.

39 LEFKOWITZ 1983, 59.

40 La mujer de Camelia Lentulo se vistió de hombre para poder seguir a su marido al exilio: LEFKOWITZ 1983, 58.

41 La mujer de Coponio tuvo una relación con Marco Antonio para ayudar a su marido (AI'IANll, *BellCiv.* 4, 39s).

vida[42]. Todavía Plinio el Joven alaba el destino de una tal Arria, que, frente a una situación sin salida en que se encontraba su marido Caecina Paetus, se traspasó ante él y pronunció aquellas célebres palabras: «Paetus, no duele». Tras lo cual, también él se traspasó[43]. También tiene una importancia particular el homenaje público tributado a mujeres (de la elite) o bien mediante discursos de elogio *(laudationes)* con ocasión de su sepultura, o bien mediante la acuñación de monedas con su efigie o la atribución de títulos honoríficos (ambas cosas para las mujeres de los emperadores). No debemos olvidar, de todos modos, que semejantes iniciativas servían también, por lo general, para aumentar la consideración de los hombres (maridos, hijos)44. La erección de estatuas a las mujeres -en Roma: a las mujeres de la casa imperial y a las vírgenes *vestales*; en provincias: a las mujeres de los gobernadores[45] y, como es natural, también a las benefactoras de una determinada ciudad[46]- constituía una clara presencia de las mujeres en la vida pública.

1.2. Mujeres y vida pública

Thraede, junto con muchos otros, subraya que la «concepción que prevaleció en un tiempo sobre el "aislamiento típicamente oriental" de las mujeres en la sociedad mediterránea había perdido valor»47. En realidad, las posiciones de la investigación científica son controvertidas. Por un lado, se afirma una visión más bien pesimista (rígido confinamiento de las mujeres en el ámbito doméstico) y, por otro, una valoración más bien optimista (mayor flexibilidad en la práctica)48. Con todo, tampoco puede hablarse de una exclusión general de las mujeres de la Antigüedad de la vida pública de la *polis*, a pesar de que el texto de Filón citado más arriba pueda inducir a pensarlo. No se puede ignorar, ciertamente, que en Roma (yen otros lugares) las mujeres participaban asimismo en las manifestaciones oficiales (por ejemplo, en el teatro[49]) y que salían de casa también por otros motivos (naturalmente, en caso necesario, acompañadas tam-

42 Muchos ejemplos en SCHULLER 1987, 65.

43 PUNIO EL JOVEN, *Ep.* 3, 16.

44 Ejemplos en POMEROY 1985, 279ss y LEFKOWITZ 1983, 61.

45 POMEROY 1985, 282.

46 WAGNER-HASEL 1989,26; VAN BREMEN 1983, 234s.

47 THRAEDE 1970, 197s. Contra la tesis del «aislamiento orientah> de las mujeres se levanta también WAGNER-HASEL (1988; 1989), que explica además el *topos* a partir de la situación histórica del tiempo en que surgió (1989, 20).

48 Al respecto, *cE* más ampliamente, por lo que respecta a Atenas, JUST 1991, 106ss.

49 OVIDIO, *Ars amatoria* 1, 93.135; PLUTARCO, *Silla 33.*

bién por hombres[50] y con ropas que las ocultaban[51]). A este respecto, tenemos también testimonios procedentes de inscripciones[52]. De todos modos, parece ser que las mujeres se sentaban aparte en las manifestaciones públicas; en el teatro los hombres casados, las mujeres y los estudiantes se sentaban en sectores separados; en el circo se asistía por familias a las carreras de caballos[53]. Las mujeres intervenían también en los tribunales -aunque no en calidad de «juezas»[54]-. Ahora bien, su participación en los procesos era excepcional, como se desprende de una nota de Juvenal[55]. Las mujeres participaban, sobre todo, en las celebraciones cultuales de la *polis* (incluso como sacerdotisas, en el marco del culto al emperador, por ejemplo)[56]. Las encontramos también en las reuniones de diferentes *collegia* y en los banquetes. Por último, la actividad profesional de muchas mujeres requería su presencia fuera del ámbito familiar (por ejemplo, en el mercado)[57]. Esto, por otra parte, vale también para los trabajos agrícolas de las mujeres[58]. Por consiguiente, y ya simplemente por razones económicas, era imposible una rígida observancia de la separación de sexos o el confinamiento de las mujeres en casa.

Pero pasemos a ilustrar, siquiera sea de manera breve, la presencia de las mujeres en la vida pública con dos ejemplos: la participación en el culto y en los banquetes.

1.2.1. Presencia de las mujeres en los cultos de la «polis»

Las mujeres tenían un puesto bien delimitado, aunque limitado respecto al de los hombres, precisamente en las celebraciones cultuales de la *polis*. Estaban «tan ampliamente insertadas en la vida religiosa que puede hablarse de un auténtico "derecho de ciudadanía cultual"»[59]. En casi la mitad de las fiestas de Atenas participaban no sólo de una manera pasiva, sino también activa -en los «coros», por ejemplo- tanto las mujeres casa-

50 SÉNECA, *Controversiae* 2, 15.
51 HORACIO, *Sat.* 1,2,94.
52 MACMULLEN 1980,212.
53 SUETONIO, *Augusto 44s.*
54 THRAEDE 1970, 2125.
55 JUVENAL, *Sat.* 2, 51ss. A pesar de ello, en su sexta sátira misógina afirma que las mujeres son una continua ocasión de procesos, incluso que ellas mismas componen libelos acusatorios (ID., *Sat.* 6, *242ss).* Es proverbial el nombre de Afrania como oradora experta en derecho (VALERIO MÁXIMO 8, 3, 2); cf. EICHENAUER 1988, *134s;* POMEROY 1985,267.
56 Cf. ZAIDMAN 1993,375-415; SCHEID 1993,417-449; POMEROY 1985, *319ss.*
57 ARISTÓFANES, *Ran.* *576ss;* al respecto, SCHULLER 1985, *46ss.*
58 SCHOTTROFF 1994, 125; con la bibliografía ulterior.
59 ZAIDMAN 1993, 375.

das como las jóvenes (del estrato superior), rara vez con una implicación directa en el sacrificio (como portadoras del cesto o del agua)[60]. Había, además, comunidades rituales femeninas específicas (con ocasión de la fiesta de las Tesmoforias, por ejemplo). Las sacerdotisas desempeñaban, por tanto, un papel importante en el culto público de las ciudades griegas. Eran elegidas o sorteadas como los sacerdotes, recibían como ellos parte de la ofrenda sacrificial, debían rendir cuentas al final de su mandato. «Con todo, esta paridad de trato no debería hacernos olvidar que eran sólo los hombres quienes escogían y designaban por sorteo a las sacerdotisas», ni que las mujeres no podían ofrecer el sacrificio cruent0[61]. La función profética sobre todo fue patrimonio de las mujeres en las ciudades-estado griegas[62]. Como es natural, tanto en Grecia como en Roma, el culto siguió. siendo, a pesar de la participación femenina, privilegio de los hombres. La participación cultual de las mujeres era más marginal en Grecia que en Roma. Las mujeres no se encontraban «en primera fila ni en los cultos públicos de los centros urbanos ni en el culto doméstico. En el ámbito publico, la responsabilidad sacerdotal permanecía siempre en manos de los hombres.»63 La cosa no produce asombro ya por el simple hecho de que las celebraciones cultuales formaban parte de los deberes de los magistrados. Hasta en las celebraciones cultuales de las divinidades femeninas (Ceres, Flora, etc.) estaban representadas las mujeres por sacerdotes[64]. Las Vestales eran, por tanto, una excepción propia del culto roman0[65]. En la provincia de Asia ejercían las mujeres funciones sacerdotales en el culto al emperador. Pero, en conjunto, las mujeres desempeñaron en la religión romana un papel más bien marginal y ejercieron únicamente funciones subordinadas. Como es natural, tanto en Roma, como en Grecia, participaban las mujeres en el culto de un modo activo y pasivo.

1.2.2. Los banquetes

Según Thraede, en la época imperial romana «no existía (ya) prácticamente ningún entretenimiento sin damas»66. En todo caso, así debió de ser en Occidente. Respecto a la existencia de una práctica diferente en Roma y en Grecia se cita a Camelia Nepote[67]. Este afirma, por una parte, que,

60 ZAIDMAN 1993, *381s*.
61 ZAIDMAN 1993, 410s.
62 PLATON, *Fedro* 244B; LEFKOWITZ 1983,413.
63 SCHEID 1983,418.
64 SCHEID 1983,418.
65 Ross KRAEMER 1992, 81-84.
66 THRAEDE 1970, 220.
67 CORNELIO NEPOTE, *Praef* 4-7. Cf. también BALSDON 1979, 223; SCHULLER 1987, 16.20; ya MARQUARDT 1975 (reimpresi6n) 159.66.

entre los griegos, las mujeres vivían en el interior de la casa *(gynaikonitis)* y comían sólo en presencia de los parientes más próximos y, por otra, que las mujeres romanas ocupaban también los locales anteriores de la vivienda y participaban además en la vida pública *(celebritate versatur)*[68], y que nadie consideraba desconveniente el hecho de tomar consigo a la propia esposa cuando iba a un banquete *(convivium)*. Pero ¿hemos de dar crédito a su palabra? Con respecto a Roma niega también el amor a los adolescentes, por lo que debemos suponer que su finalidad es mostrar la superioridad de Roma sobre Grecia, como se desprende asimismo del contexto. Incluso en el caso de que debiéramos suponer que las mujeres participaban en los banquetes en Roma[69], eso valdría, ante todo y sobre todo, únicamente para las celebraciones que tenían lugar en el ámbito del restringido círculo familiar[70]. Y si las mujeres casadas (no así las muchachas núbiles) acompañaron a sus maridos a los banquetes públicos, es seguro que participaron sólo en el banquete propiamente dicho *(deipnon)*, retirándose, por lo general, antes del así llamado *symposion*, que estaba dedicado a la bebida, al entretenimiento, algunas veces a conversaciones filosóficas, aunque también a actividades eróticas. Las mujeres que participaban en esta parte del banquete eran o habían de ser consideradas, incluso desde el punto de vista sexual, como disponibles, por tanto como prostitutas o heteras[7)]. Sea como fuere, parece ser que la «práctica griega» duró aún durante bastante tiempo e influyó asimismo en el comportamiento romanan. En consecuencia, se impone llevar a cabo, ciertamente, algunas distinciones. Por ejemplo, entre la parte oriental y la parte occidental del Imperio romano, entre lo que tenía lugar en la ciudad y lo que tenía lugar en el campo, entre el comportamiento de las mujeres del estrato superior y el de las mujeres del estrato inferior[73], y también entre el comportamiento de las mujeres casadas y el de las mujeres núbiles. Es difícil pensar que la participación en los banquetes fuera un tabú ligado al sexo, para las mujeres del estrato inferior. A este respecto, cumple decir, por una parte, que, en principio, y lo mismo les pasaba a sus maridos, no tenían prácticamente ninguna oportunidad de asistir a los mismos, y, por otra, que su participación en banquetes, de los *collegia* por ejemplo, no constituía problema alguno, dado que, en cuanto esclavas o libertas, eran de todos

[68] BAL5DON (1979) traduce: «centro de la vida en sociedad».
[69] Cf. PETRONIO, *Satiricón 32.66*.
[7U] CORLEY 1993, 29.
[71] CORLEY 1993, 28.30.38ss.59ss.
[72] CICER(lN, *Ven:* II, 1,26.65-27,68. LUCIANO, *Gallo* 11. No hay que tomar tampoco a Juvenal como testigo de la vida absolutamente licenciosa de las mujeres romallas *(Sat.* 6, 425ss). Su sátira sexta representa, en efecto, una cima de la misoginia antigua, por lo (\ue está repleta de datos falsos. Ciertas noticias contenidas en los escritores antiguos ıan de ser cribadas con detalle.
[7'] MAcMIIL.I.EN 1980, 212s.

modos mujeres disponibles también desde el punto de vista sexual[74]. El ideal (aristocrático) de una esposa romana es el descrito, entre otros, por Plinio el Joven, con referencia a su esposa Calpurnia (mucho más joven que él), en una carta dirigida a una tía suya[75]. También es digno de señalar, y no es el único, el hecho de que Calpurnia no participara directamente en los banquetes que su marido organiza para sus huéspedes:

> «Asimismo se sienta, cuando yo recito, junto a mí, separada por un velo *(in proximo discreta velo)* y escucha de manera furtiva con oído ávido los cumplidos que me dirigen. También pone música a mis cantos, sin hacerse aconsejar por ningún músico, simplemente por amor *(amor)*, que es, sin duda, el mejor maestro. Por estos motivos tengo gran confianza en que nuestro entendimiento *(concordia)* durará siempre».

El comportamiento de Calpurnia recuerda las reuniones de los *Terapeutas,* un grupo ascético judío del que habla Filón en su *De vita contemplativa.* Durante las reuniones de la comunidad celebradas los sábados las mujeres se sentaban aparte, separadas de los hombres por una pared que no llegaba hasta el techo, de suerte que podían oír lo que se decía, pero no podían ver a los hombres. Parece ser que sólo en la fiesta de la Pascua podían reunirse las mujeres y los hombres en coro y cantar alternándose.

En definitiva, los testimonios antiguos sobre la presencia de las mujeres en la vida pública transmiten una impresión ambivalente. Las mujeres participaban activa y pasivamente en las celebraciones cultuales y también estaban presentes en los banquetes familiares o en las asociaciones sociales. Pero su presencia pública sigue siendo limitada respecto a la de los hombres (incluso como sacerdotisas o participantes activas o pasivas en el culto de otra forma, como también en los banquetes) o era considerada desconveniente y las exponía a la sospecha de ser consideradas como disponibles desde el punto de vista sexual (sobre todo en los banquetes).

1.3. Gobierno de la casa y distinción de roles en virtud del sexo

Para las mujeres antiguas tenía, ciertamente, una importancia fundamental su papel en la casa o en la familia. En este contexto es importante señalar que en el seno de la familia se distinguían roles específicos para los hombres y para las mujeres en virtud del sexo.

Ya en Homero se presupone que las mujeres (incluidas las reinas) gobiernan la casa, no sólo preparando la comida, sino confeccionando tam-

74 CORLEY 1992, 33.4855.

75 PUNJO EL JOVEN, *Ep.* 4, 19. Cf. también la idealización de Fannia en ID., *Ep.* 7,19.

bién la ropa o bañando a los hombres y ungiéndolos[76]. Jenofonte, a siglos de distancia, atestigua, en su tratado sobre la economía doméstica *(Oikonemikos)*, que las mujeres de los ambientes acomodados no realizan ya a menudo directamente estas actividades, sino que las confían a esclavas que mantienen a tal fin. Distingue también entre tareas masculinas y femeninas, presentándolas como «naturales» o asignadas por los dioses. Los hombres trabajan fuera de casa en los campos, aran, siembran, cosechan, se exponen al frío y al calor, traen a casa lo que han producido. Las mujeres trabajan en casa, educan a los hijos, preparan la comida y la ropa, administran y custodian las cosechas. Y a fin de que los hombres y las mujeres pudieran llevar a cabo estas diversas actividades, les dieron también los dioses las correspondientes dotes físicas. Por eso tienen los hombres un cuerpo más resistente que el de las mujeres, que trabajan resguardadas en la casa. Las mujeres son más débiles que los hombres y sienten un temor natural que las impulsa a custodiar con gran esmero las provisiones. Los hombres, en cambio, son valientes para poder realizar su tarea fuera. Así «la divinidad adaptó, desde el principio, la naturaleza de la mujer a los trabajos y a las ocupaciones del interior, y la del hombre a los trabajos y a las ocupaciones del exterior»[77]. En Aristóteles encontramos también un texto análogo[78]. Según el Estagirita, la providencia ha hecho a los hombres más fuertes y a las mujeres más débiles. El hombre, en efecto, debe defender el hogar doméstico, mientras que la mujer «temerosa» debe velar por él. Por otra parte, la mujer ha sido dotada de paciencia, necesaria para el trabajo manual, y es responsable de la alimentación de los hijos, mientras que su educación corresponde al hombre. Comportarse de un modo diferente sería «innatural», iría en contra de lo que los dioses han establecido de modo natural, como dice Jenofonte[79]. Escribe Columela: «Así, la mujer ha sido creada, con razón, para estar y mantener en orden la casa, mientras que el hombre lo ha sido para correr aquí y allá, al mercado o a lugares lejanos»[80].

Lo que aquí se presenta como «natural» y asignado por los dioses no es otra cosa que el reparto social de los roles entre hombres y mujeres en el estrato posesor de casas y terrenos de la Antigüedad clásica[81]. El mucho

76 POMEROY 1985, 45s. Respecto a esta condición de las mujeres en la edad de bronce existen asimismo testimonios de naturaleza no literaria: «Las tablillas procedentes de Pilos, compuestas en escritura lineal micena B, asignan a las mujeres estas tareas: sacar agua, preparar el baño, hilar, tejer, recoger la cosecha y moler los cereales. Atestiguan también que las raciones alimentarias de los hombres eran dos veces y media superiores a las de las mujeres».

77 Cf. JENOFONTE, *Oik.* 7, 1-43.

78 ARIST6TELES 1343b-1344a.

79 JENOFONTE, *Oik.* 7, 31.

80 COLUMELA XII *prae!*

81 FOUCAUIT 1989, Ir, 202s, observa, con razón, que «la oposición "natural" entre hombre y mujer, la peculiaridad de sus capacidades no deben ser separadas del orde-

tiempo que ha resistido tal ideología lo demuestra *La canción de la campana* de Schiller: «El hombre debe salir a la vida hostil, debe trabajar y esforzarse y plantar y crear... Y dentro gobierna la púdica mujer de casa»[82].

• *La casa como lugar de permanencia de las mujeres*

En principio, la casa debe ser el lugar de permanencia de las mujeres. Baste con citar, a este respecto, el texto de Filón que ya hemos recordado. Según su testimonio, había mujeres en Alejandría que pasaban toda su vida en casa: mujeres casadas, que consideraban como límite insuperable la puerta de casa, y mujeres jóvenes que no rebasaban las puertas que conectaban las estancias internas[83]. El mismo Filón recuerda a menudo que estaba reservada dentro de la casa un ala o parte del edificio para las mujeres. Recibía el nombre griego de *gynaikonitis*. También los hombres tenían reservada una parte de la casa *(andronitis)*[84]. Esta opinión de Filón no es en absoluto una opinión aislada[85], por lo que sería, ciertamente, un error pretender considerar esta práctica como algo típicamente judío. Estaba difundida universalmente en la Antigüedad. Más aún, la separación espacial de los sexos prosiguió en los países del Norte de Europa hasta la Edad Media. La presupone]enofonte[86], así como, a siglos de distancia, Diodoro Sículo[87], Flavio]osef0[88], Lucian0[89] y Estrabón, que constata con gran sorpresa por su parte que, en las casas de los ricos, los sofistas tienen libre acceso incluso al sector reservado a las mujeres[90]. Menandro y Eurípides vieron ya en la puerta de la casa el confín del territorio de una mujer virtuosa[91]. En lo que era posible, se llevaba buen cuidado en mantener en casa y alejadas del mundo exterior sobre todo a las mujeres jóvenes[92]. Lisias, el famoso orador, impresionó un día al tribunal observando que sus hermanas y sobrinas habían sido tan bien educadas que se habrían sentido en una situación embarazosa incluso ante un hombre de su misma fami-

namiento de la casa; han sido hechas para este ordenamiento y han sido impuestas a su vez por él en forma de deberes».

82 Citado en SCHOTTROFF 1994, 123.

83 FILÓN, *Flacc.* 11.

84 Cf., entre otros, FILÓN, *Migr.* 97; ID., *Somo* 2.9'.55.184; ID., *Saco* 103; ID., *Agr. 79.*

85 Cf. también, en el ámbito veterotesramenrario judío, 2 Sam 16,22; Eclo 25,7ss; 42,12; Est 2,3.9.14; Tob 2,11; *SalFocílides* 5,215; 2 Mac 3,19; 3 Mac 1,18. MAYER (1987, 85) llama la atención sobre los textos rabínicos.

86]ENOFONTE, *Oik.* 9, *55.*

87 DIOOORO SfCULO 17, 50.

88 FLAVIO]OSEFO, *Ant.* 17,33.41; 19, 130.

89 LUCIANO, *Gallo 11.*

90 ESTRABÓN, *Geografía* 15, 65.

91 DOVER 1988, 267; MENANDRO, fr. 592; EUIÚPIDES, fr. 521.

92 DOVER 1988, 265.

lia[93]. En caso necesario, la parte de la casa reservada a las mujeres era incluso vigilada, como deja entrever, entre otros, ironizando como es natural, Aristófanes[94].

Como no podía ser de otro modo, la práctica no parecía corresponder al ideal del confinamiento de las mujeres en casa. Notable importancia tenía sobre todo, a buen seguro, la condición social[95]. La mujer antigua sólo podía desempeñar el papel específico que le estaba asignado, si no estaba obligada a contribuir al sustento de la familia con su trabajo fuera de casa. Por consiguiente, aunque ya no podamos afirmar con certeza en qué medida se practicaba el confinamiento de las mujeres en casa, debemos suponer, de todos modos, que, en principio, este era el ideal hacia el que se orientaban. Es un hecho que, en diferentes sociedades mediterráneas, esta separación espacial entre hombres y mujeres persiste hasta nuestros días. Y tiene su sentido en el marco de los antiguos valores del honor, del pudor y la deshonra. De esta guisa, con respecto a la condición de las mujeres mediterráneas, considera Pitt-Rivers[96], como principio general, que el honor del hombre puede verse comprometido por la mujer. Este es, a buen seguro, uno de los motivos, y no el menor, por el que el ámbito específico de las mujeres era la casa y, en ella, sobre todo, la parte reservada a las mujeres, que estaba prohibida, en principio, a los hombres (a lo sumo podían acceder a ellas los parientes, los esclavos o las personas de condición inferior). En consecuencia, sólo eran posibles las relaciones íntimas entre los miembros de la misma familia: sólo aquí encontraban también su legítima situación las relaciones sexuales. En todo lo posible, las mujeres debían permanecer en casa; ellas eran, en efecto, las *«repositories»* (depositarias) del honor masculino. Debían ser protegidas de los contactos con los hombres de otras familias, los cuales podrían mancharlas.

2. *Estrato de pertenencia y situación social de las mujeres*

2.1. Mujeres del estrato superior

Ya hemos dicho que en nuestro modelo del estrato social también asignamos al estrato superior a los familiares -es decir, las mujeres y las hijas-

[93] LISIAS III, 6. DOVER 1988, 267.
[94] ARISTÓFANES, *Thes.* 414-415.
[95] «La rígida segregación de las mujeres que gozaban del derecho de ciudadanía sólo era posible en las casas que poseían un número suficiente de esclavos y esclavas que permitiera a las señoras no hacer nada o dedicarse, a lo sumo, a las actividades manuales de hilar y tejer. Este grado de segregación era absolutamente imposible en las familias más pobres»: DOBER 1988, 278; cf. también THRAEDE 1970, 218.
[96] PITT-RIVERS 1977, 115ss.

de los miembros de los *ordines*. Aunque no es evidente en los casos particulares que las mujeres casadas de la elite dispusieran de un patrimonio propio, sí es cierto que participaban de varios modos en los privilegios mareriales, a veces también en los jurídicos, de sus hombres. Parece ser que Terencia, la mujer de Cicerón, era muy rica, hasta el punto de poder sostener también, desde el punto de vista financiero, a su marido'? Flavio Josefa califica expresamente como ricas sólo a dos mujeres judías (María, hija de Eleazar, y Berenice)98. Aunque debemos suponer que muchas mujeres de la casa real herodiana disponían de patrimonios considerables (sobre todo Salomé, la hermana de Herodes, que obtenía de su patrimonio una renta anual de 60 talentos)?? La mujer de negocios más conocida de la Antigüedad es, qué duda cabe, Eumaquia de Pompeya, que construyó para la hermandad de los *futtones* (bataneros) un edificio de cuarenta metros de ancho por 60 de largo, sobre el que se podía leer esta inscripción:

> (,Eumaquia, hija de Lucio, sacerdotisa pública, ha hecho construir a sus propias expensas, en su nombre y en el de su hijo Numistrio Fronto, un atrio, un pórtico cubierto y un pórtico y los ha consagrado ella misma en honor de la Concordia y de la Pietas Augusta»lOo.

Su pertenencia a una familia del estrato superior de Pompeya está fuera de duda. Es probable[lol] que fuera asimismo la *patrona* de la hermandad *(col!egium)* de los bataneros. Estas funciones de patronato por parte de las mujeres (en caso necesario, junto a *sus* maridos) son, a buen seguro, raras, aunque no excepcionales[102]. También debemos recordar aquí a las muchas benefactoras *que* nos son conocidas por las inscripciones gracias a sus condecoraciones públicas. Pertenecen, por lo general, a las familias de la elite, mas parece ser que disponían también, personalmente, de notables patrimonios. Constituyen, en particular, un apoyo para el modelo del estrato que hemos adoptado, según el cual la riqueza podía compensar de distintas formas la falta de un ejercicio direcro del poder político. En efecto, muchas de estas mujeres ricas ejercían funciones cu1tuales y recibieron títulos honoríficos propios de los cargos públicos. Aquí sólo podemos citar algunos ejemploslo3:

97 CICERÓN, *Fam. 14.*

98 FLAVIO JOSEFO, *Bell.* 6,201; ID., *Ant.* 20, 146.

99 FLAV10 JOSEFO, *Ant.* 17, 147.321 et passim. Visión global de este punto en MAYER-SCHÄRTEL 1994, *76ss.*

100 CIL X 810. Según la versión de ETIENNE 1978, 169.

101 En virtud de una estatua de Eumaquia erigida por los *fullones:* CIL X 813; cf. ETIENNE 1978, 169.

102 POMEROY 1985, 311.

103 Amplia información sobre el tema en VAN BREMEN 1983; recogido en Ross KRAEMER 1992, 84ss.

Euxenia, sacerdotisa de Afrodita de Megalópolis en el Peloponeso en el siglo II a.c., fue honrada con una inscripción como benefactora. Financió una muralla que rodeaba el templo de Afrodita y una fonda para acoger a los forasteros[104]. Pertenecía a una familia de la elite.

Cuatro inscripciones más amplias refieren que *Menodora* (Pisidia, siglo I d.C.) distribuyó trigo y dinero a los habitantes de su ciudad natal y en nombre de su hijo -en recuerdo de su muerte- ofreció 300.000 denarios para el sustento de niños, sin tener en cuenta los gastos para las estatuas de su hijo[105].

Una tal *Tata* corrió con los gastos de diferentes fiestas en Afrodisias, suministrando, entre otras cosas, el aceite para los atletas de los juegos públicos, empresa que era muy costosa[106].

El material procedente de las inscripciones nos permite concluir que también las mujeres judías ejercían funciones de patronato en las sinagogas. Así, una judía llamada Rufina aparece designada con el título de *archisynagogos* (presidente de la sinagoga) en una inscripción del siglo II d.C En ella se da fe de un acto de donación para la tumba de su esclavo liberado[107]. Entre los siglos IV y V aparecen otros dos testimonios a propósito de una tal Sofía Gortynia, a la que se llama *presbytera* y *archisynagogissa;* y de Theopempte[108]. Como no podía ser de otro modo, se discute si se trata en estos casos de una indicación de funciones o de un título honorífico[109]. Otros fragmentos de sarcófagos de Roma, que podemos situar entre el siglo I a.C y el siglo III d.C[110], y otro material procedente de inscripciones otorgan a mujeres judías, de manera análoga al título masculino de «padre de la sinagoga», el título de «madres de la sinagoga» o títulos similares. Este título podría indicar, también en su forma masculina, un cargo honorífico[111]. En todo caso, aquí se trata sólo de mujeres con un mejor nivel de vida, pero que no pertenecen al estrato superior.

a) Mujeres ricas

Junto a las mujeres de la elite que hemos citado había por doquier en el Imperio romano mujeres acomodadas «que no se procuraban el sustento con el trabajo, sino que poseían bienes y hacían trabajar a otros por ellas»[112]. Administraban de manera autónoma sus posesiones. Estas podían ser propiedades rústicas, talleres y negocios, e incluso sociedades de nave-

104 VAN BREMEN 1983,223.
105 VAN BREMEN 1983, 223.
106 ROSS KRAEMER 1992, 84.
107 CII 741; IGR IV 1452.
108 CII 731c; CII 756.
109 Cf. BROOTEN 1982, 5ss.
110 CII 523; CII 496: catacumba de Monteverde.
111 Cf. LEON 1960,194.
112 EICHENAUER 1988, 42.

gación o naves comerciales[113]. En muchos casos no se llega a establecer con claridad a cuánto ascendía su patrimonio, por lo que también resulta difícil asignarlas con seguridad a un estrato o a otro.

b) Propietarias de tierras y de empresas

Ya hemos hablado más arriba de una mujer egipcia que poseía tierras y las arrendaba[114]. Entre las propietarias de tierras figuraban también mujeres judías[115]. En el caso de un pueblo egipcio se puede demostrar que el porcentaje de mujeres propietarias de tierras ascendía, aproximadamente, a un tercio de la población[116]. Varrón cita como propietaria de tierras a una tal Domitia Lepida[117]. También las inscripciones refieren los nombres de diferentes mujeres propietarias de tierras[118]. Entre ellas se encuentra asimismo Julia Félix de Pompeya, la cual, según una inscripción, había ofrecido en arriendo una gran extensión de tierra[119]. En Ostia había también diversas mujeres propietarias de tierras[120].

Hay numerosas inscripciones que citan, sobre todo, a propietarias de fábricas de ladrillos y de tubos de plomo[121]; por ejemplo, a una tal Julia Fortunata de Ostia, que poseía una fábrica de tubos de plomo *(officina plumbaria)*[122]. Se ocuparon también las mujeres del comercio del vino y de la dirección de sociedades de navegación[123]. Tenemos noticias igualmente de mujeres que dirigían fábricas de ladrillos y una cantera[124]. También Ummidia Quadratilla (que murió el año 107 d.C.) debió de ser una mujer adinerada, dado que poseía todo un cuerpo de baile[125]. Asimismo una tal Celia Macrina (siglo II), que garantizaba a través de una fundación una ayuda mensual destinada a un centenar de niños, desembolsando unos 400 denarios (para los muchachos, 20 sestercios al mes; para las muchachas, 16 sestercios al mes)[126]. También había mujeres adineradas entre las libertas. Así, por ejemplo, una tal Lida, liberta de la emperatriz Livia, que poseía, por lo menos, 4 esclavos[127].

113 Al respecto, SCHOTTROFF 1980, 91ss; EICHENAUER 1988, 42ss.
114 Cf. más arriba, pp. 70s.
115 Cf. SCHOTTROFF 1980,91; EICHENAUER 1988, 44.
116 SCHULLER 1987, 26.
117 VARRÓN 2, 2, 20.
118 EICHENAUER 1988, 44.
119 SCHULLER 1987, 23.
120 SCHULLER 1987, 25.
121 HERZIG 1983, 81; otros testimonios procedentes de inscripciones en EICHENAUER 1988,45.
122 EICHENAUER 1988, 45. Cita también otros testimonios.
123 SUETONIO, *Claudio* 18.19.
124 POMEROY 1985,311; LOANE 1938, 103ss.
125 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 7, 24.
126 POMEROY 1985, 316.
127 POMEROY 1985, 306.

y puesto que las normas hereditarias valían también para las esclavas liberadas con **un** patrimonio de al menos 100.000 sestercios —el emperador Claudio había otorgado a las mujeres liberadas los mismos privilegios concedidos a las madres de cuatro hijos, siempre que hubieran investido su dinero en favor de la anona romana-, cabe suponer que también las esclavas liberadas fueran mujeres ricas.

2.2. Estrato inferior y trabajo femenino

Sobre las ocupaciones de las mujeres del estrato inferior estamos relativamente bien informados[128]. Las comerciantes, que poseían probablemente también una pequeña empresa industrial, pertenecían, a lo sumo, a los ambientes más acomodados de los estratos inferiores. Así, por ejemplo, Lidia, una comerciante de púrpura de Tiatira, que poseía una casa en Filipos (Hch 16,14.15)[129]. A los grupos más pobres de los estratos inferiores pertenecían las comerciantes de alubias, las fabricantes de coronas, las vendedoras de clavos[130], y también las pescadoras[131]. Las mujeres como Priscila, que prestaban su colaboración en profesiones comerciales (Rom 16,13; 1 Cor 16,19; Hch *18,2s)*, deben ser situadas también, a buen seguro, en los grupos más pobres del estrato inferior.

a) Sectores de servicios y entretenimiento

Los sectores de servicios y entretenimiento hemos de considerarlos aparte. Sólo unas pocas actrices, bailarinas y tocadoras de instrumentos musicales pudieron tener ciertos ingresos. Pero su reputación era más bien mala (Suetonio las pone en el mismo plano que las prostitutas)[132]. En gran parte eran esclavas o, a lo sumo, libertas[133]. Es probable que tampoco las mujeres que servían en las posadas o en las tabernas alcanzaran **un** nivel de vida de relativo bienestar. Lo mismo cabe decir de los escalones inferiores de las comadronas, que, con frecuencia, eran consideradas también de charlatanas. Las mujeres médicos de fama (citadas unas veces como comadronas y otras como médicos) eran muy pocas[134]. Gozaban de respeto y

128 Sobre las mujeres de! estrato inferior en general, cf. POMEROY 1985, 293ss. Además de las ocupaciones citadas por SCHOTTROFF 1980, 98ss y 1994, EICHENAUER 1988 y GÜNTHER 1987, cf. asimismo KAMPEN 1981; TREGGIARl1976; LE GALL 1970.

129 RICHTER REIMER 1992, 123ss.

130 EICHENAUER 1988, 83ss.

131 SCHOTTROFF 1994, 127 con referencia al testimonio de una inscripción: eIL VI 9801; cf. también PUNIO EL VIEJO, *NatHist. 9,143.*

132 SUETONIO, *Nero 27.*

133 ef., al respecto, EICHENAUER 1988, 60ss.

134 SÉNECA, *Ep.* Ci6, pone en e! mismo plano a la comadrona *(obstetrix)* ya la mujer médico (*medica*). EICHENAUER 1988, 148ss, trata ampliamente e! tema.

consideración especialmente la nodriza *(nutrix),* y tanto más si criaba a los hijos del estrato superior.

b) Mujeres pobres del estrato inferior

Aunque existen sólo pocos testimonios sobre el trabajo de las mujeres en el *sector agrícola,* a partir de las informaciones que poseemos podemos concluir que en el trabajo de los campos -y no sólo en el ámbito doméstico- estaban implicadas no sólo las mujeres de los pequeños cultivadores directos y de los arrendados, sino también las esclavas, como administradoras, es más, incluso como esclavas encadenadas[135]. Se empleaba también a jornaleras en los trabajos de los campos[136]. En conjunto, tanto en el *sector artesanal* como en el de *servicios* parecen dominar, incluso en el trabajo desarrollado fuera de casa, las actividades tradicionales de las mujeres, tal como se describen desde los tiempos de Jenofonte[137]. Debemos suponer que las mujeres estuvieron siempre presentes asimismo en muchos sectores ocupacionales masculinos, aunque ciertas profesiones muy particulares (como el trabajo de la madera o de los metales, por ejemplo) estaban reservadas a los hombres. Parece ser que las mujeres (esclavas) trabajaron también en las minas[138]. Las mujeres estaban ocupadas en el *pequeño comercio,* en la *pequeña industria alimentaria* (como panaderas), en el sector de los *cuidados corporales* (peluqueras, vendedoras de perfumes, por ejemplo), aunque también en el *campo sanitario* como médicos y comadronas, en el sector de *servicios domésticos* (nodrizas, educadoras), incluso como escribientes. Pero tampoco hemos de olvidar a las muchas mujeres que se veían obligadas a buscarse la vida con la prostitución, como las hosteleras y las criadas en las fondas y en los locales públicos, y eran despreciadas como prostitutas precisamente por ejercer esta actividad. Pasando revista al material correspondiente a las inscripciones[139], llega Günther a esta conclusión: «Las mujeres estaban presentes sobre todo en el campo de los cuidados corporales y del servicio a la persona»[140]. «Profesiones típicas femeninas, si es que se puede hablar de profesiones, las hubo sólo en el sector de la producción y de la transformación textil». Estas profesiones fueron desarrolladas, aparentemente, por mujeres que se encontraban «en el límite inferior de la jerarquía de las esclavas»[141]. Por otra parte, según el análisis de las inscripciones realizado por Günther, este era el único sector

135 SCHOTTROFF 1980, 975; SCHEIDEL 1990; para Flavio Josefa cf. MAYER-SCHARTEL 1994, 945.

136 SCHOTTROFF 1994, 150.

137 JENOFONTE, *Oik.* 7, 21. KAMPEN 1981, 133.

138 SCHOTTROFF 1980,98.

139 CIL VI.

140 GÜNTHER 1987, *135ss.*

141 Cf., al respecto, también MAYER-SCHÄRTEL 1994, 95-98.

industrial en el que también estaban representadas las mujeres, mientras que en el sector administrativo sólo habrían estado encargadas del gobierno de la casa. También según el mismo análisis, muchas mujeres estaban empleadas especialmente en el campo educativo y en el campo sanitario (comadronas). A este respecto, son interesantes las cifras aducidas por Eichenauer[142]. Muestran estas, a pesar de todos los problemas relativos a su interpretación, que el porcentaje de las libertas y de las esclavas, en las profesiones femeninas, era prácticamente el mismo, mientras que apenas se cita a mujeres libres. A este respecto, las mujeres médico, las escribientes y las nodrizas son libertas, mientras que las mujeres empleadas en el sector textil y las dedicadas a los servicios a la persona son, por lo general, esclavas. Es digno de señalar, en particular, el porcentaje excepcionalmente elevado de mujeres núbiles. Sobre el porcentaje de mujeres y hombres empleados en las diferentes ramas, sólo podemos hacer vagas conjeturas, puesto que es preciso tener en cuenta que muchas de las mujeres atestiguadas por las inscripciones y citadas junto a sus maridos ejercieron la misma profesión que ellos, aunque sólo en raras ocasiones se afirma de manera explícita[143].

[142] EICHENAUER 1988, 14155.
[143] TREGGIARI 1976,98; EICHENAUER 1988, 143.

13

Las mujeres entre los seguidores de Jesús en la tierra de Israel

1. *Las mujeres en el movimiento de Jesús*

1.1. *Afirmaciones directas sobre las mujeres en el movimiento de Jesús*

La teología y la exégesis feminista tienen el mérito de haber convertido en objeto de investigación científica la reconstrucción de la historia de las mujeres en el cristianismo primitivo. A tal fin el análisis de textos se ha visto acompañado también desde el principio por un interés socio-histórico. De este último aspecto nos vamos a ocupar nosotros en particular. Ahora bien, dado que los escritos del Nuevo Testamento se sitúan, en principio, en la tradición androcéntrica habitual de la Antigüedad, cualquier intento de reconstruir históricamente la participación de las mujeres en el movimiento carismático de Jesús ha de apoyarse, por necesidad, en una base textual muy reducida. Los Evangelios contienen sólo cuatro textos que tratan directamente de la pertenencia de mujeres al movimiento de Jesús: Mc 15,40s y textos paralelos en Mt 27,55s, Lc 23,49, así como Lc *8,2s*. Por otra parte, los textos paralelos a Mc *15,40s* son a todas luces reelaboraciones de Marcos, su modelo, y no se puede suponer, por consiguiente, que aporten ulteriores informaciones históricas sobre el movimiento de Jesús. Ni siquiera Lc *8,2s* -donde se dice que muchas mujeres curadas por Jesús le seguían y asistían con sus bienes- puede ser utilizado por el movimiento del Jesús histórico[1]. Los dos versículos reflejan claramente el vocabulario y la tendencia de Lucas e ilustran la importancia de las mujeres en las comunidades urbanas de los creyentes en Cristo fuera de la tierra de Israel[2]. Queda, pues, como única afirmación *directa* el texto de

[1] Las mujeres que cita bajo la cruz Jn 19,25-27 no son presentadas como seguidoras de Jesús. Lc 23,55 se limita a repetir la observación de Lc 23,49.

[2] Al respecto, sólo FITZMYER '1986,695-698; SCHüTTRÜFF 1980, 101: «Su descripción [se refiere a la de Lucas] de mujeres acomodadas en torno a Jesús no procede

Mc 15,40s. Esta reducida base textual ya es digna de ser señalada por sí misma y aconseja prudencia en la reconstrucción de una historia social de las mujeres que seguían a Jesús. Ross Kraemer escribe, con razón, que la investigación feminista ha demostrado con claridad la presencia de mujeres entre los seguidores de Jesús, aunque la naturaleza exacta de su implicación en el movimiento de Jesús debe ser objeto de discusión[3]. Esta situación problemática se encuentra ya, *in nuce*, en Mc 15,40s. Por una parte, el Evangelio de Marcos habla aquí, en el marco de la crucifixión de Jesús, expresamente y por vez primera, de la presencia de mujeres entre los seguidores de Jesús, y, por otra, su relación con Jesús está indicada con el verbo «servir», cuyo contenido semántico es objeto de discusión:

> «Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas, María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a Jetusalén».

El texto presupone que, ya en Galilea, seguían a Jesús muchas mujeres y que lo habían seguido también a Jerusalén. Entre ellas se destaca como seguidoras de Jesús a tres mujeres en especial, a las que se cita por su nombre, quizás en analogía con el terceto masculino formado por Pedro, Santiago y Juan[4]. A buen seguro, ni en Marcos ni en los Evangelios en general se presenta, explícitamente, a ninguna mujer como «apóstol/discípula» de Jesús *(mathetria)*[5], a pesar de que el verbo «seguir» *(akoloitthrein)* significa exactamente, sobre todo en el Evangelio de Marcos, el hecho de seguir a Jesús como discípulo[6]. En los lugares en que se usa el verbo para referirse a grupos que siguen a Jesús de modo temporal (Mc 3,7; 5,24; 11,9), se deduce del contexto que se trata de una relación sólo actual con el maestro. De Mc 15,40s, por el contrario, se desprende de modo claro que las mujeres que siguen a Jesús están en una relación continua con él desde Galilea[7]. Por tanto, a pesar de la reducida base textual de que disponemos, se puede afirmar que había mujeres que formaban parte asimismo del séquito de

de tradiciones atestiguadas de otro modo sobre e! movimiento de Jesús, sino de experiencias posteriores de la joven Iglesia en las ciudades de! Imperio romano fuera de Palestina (cf. Hch 16,14s; 17,4.12), proyectadas por el evangelista hacia atrás, al tiempo de Jesús».

3 Ross KRAEMER 1992, 131.

4 CORLEY 1993, 84-86; e! lector encontrará también aquí una rica bibliografía secundaria.

5 Sólo en Hch 9,36 se designa Tabita como *mathetria.*

6 Cf. sólo Mc 1,18; 2,14; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28.32 et passim.

7 Lc 23,49 parece amortiguar el tono, dado que aquí se usa e! verbo *synakolouthein*, que tiene más bien el sentido de acompanar; cf. Me 5,37; 14,51.

Jesús. Ahora bien, a diferencia de los apóstoles/discípulos, Marcos atribuye expresamente a las mujeres una relación especial con Jesús: ellas le «servían».

• *¿Es el verbo «servir» (diakonein) un verbo que indica seguimiento?*

La interpretación del verbo «servir» *(diakonein)* de Mc 15,41 es objeto de una fuerte discusión. Indica a menudo e! servir a la mesa doméstica, reservado a las mujeres (y a los esclavos y esclavas, en raras ocasiones también a hombres jóvenes). Pero puede indicar también, de manera más genérica, ocuparse de las personas (de su sustento o en e! sentido general de «servir»)'. El uso de este verbo en e! Evange!io de Marcos incluye este amplio abanico de significados: se usa, ciertamente, en el sentido de servir a la mesa en Mc 1,13.31; e! *diakonein* de Mc 10,45 (cf *diakonos* Mc 9,35; 10,43) indica, en cambio, una relación más amplia; por otra parte, de Mc 9,35 y 10,43-45 se deduce que precisamente el «servir» expresa un comportamiento ejemplar para los discípulos de Jesús –a imitación del Maestro-, por lo que tiene una connotación positiva en el contexto de! seguimiento. En e! movimiento de Jesús es preciso invertir la jerarquía convencional dominar/servir, por lo que las funciones «dominantes» o dirigentes han de ser ejercidas como servicio a todos. Schüssler Fiorenza[9], por ejemplo, sostiene que también en Mc 15,41 se entiende esta orientación al servicio. También Schottroff entiende el verbo «servir» en Mc 15,41 -entre otras razones, a causa de! «significado fundamental de Mc 10,42-45 y par. (o Jn 13)>>- como una «indicación de seguimiento... y no como una actividad de servicio de las mujeres según una distribución del trabajo especificado desde el punto de vista sexual»[10]. Weiser interpreta Mc 15,41 en sentido lato: «ayudar a alguien ocupándose de él»ll. Corley piensa, en cambio, que e! lenguaje de Mc 15,41 trae a la mente la imagen de mujeres que sirven la mesa a Jesús. Considera evidente la relación entre este servicio que le prestan y la preparación del alimento o e! contexto de las comidas'2. Se discute, pues, si e! «servir» de Mc 15,41 ha de ser entendido como un verbo que indica el seguimiento, en e! sentido de una semántica específica protocristiana[13], o indica, de modo genérico, ocuparse de alguien o, específicamente, e! servicio a la mesa.

Desde e! punto de vista metodológico, consideramos que es preciso buscar, en primer lugar, una respuesta limitándonos al marco de! uso que se hace de! tér-

8 Cf. sólo WEISER 21992, 726-732; c f. asimismo SCHOTTROFF 21994, 299ss.

9 SCHÜSSLER FIORENZA 1988, 12.389s. A su modo de ver, en Mc 15,40s «aparecen mujeres que son verdaderas ministras y testigos cristianas». «Son verdaderas seguidoras de Jesús *(akolouthein),* puesto que han comprendido que su ministerio no consiste en e! dominio y en la gloria real, sino en la *diakonia* (servicio) (Mc 15,4l)>> (12).

10 SCHOTTROFF 1994, 312s.

11 WEISER 21992, 727.

12 CORLEY 1993, 86.

13 Cf. SCHOTTROFF 1994, 126: «Las menciones de la diaconía de las mujeres en Mc 1,31 y par.; Lc 10,40;Jn 12,2; Mc 15,41 y par., han de ser discutidas en e! marco de la concepción de! servir *(diakonein)* propia de! cristianismo primitivo». En todo caso, Schottroff restringe e! campo, preguntándose si Lc 10,40 y Jn 12,2 no entienden «la actividad de servicio de las mujeres» (126).

mino en e! Evange!io de Marcos. A este respecto, sorprende e! hecho de que las afirmaciones sobre e! servir, en e! sentido de un comportamiento ejemplar de los discípulos, no tienen como destinatario a Jesús, sino al grupo de los apóstoles (Mc 9,35: «servidor de todos»; Mc 10,43: «vuestro siervo»). En Mc 15,41, por e! contrario, es Jesús e! destinatario de! servicio, como en Mc 1,13 ó 1,31 (Jesús y Pedro), donde se entiende, a buen seguro, servir a la mesa[14]. El vuelco de jerarquía convencional en e! grupo de los apóstoles, que se desprende explícitamente de! contexto de Mc 9,35 y de 10,43.45, no puede ser entendido en la formulación de Mc 15,41: «que le seguían y le servían cuando estaba en Galilea». En efecto, la referencia a Jesús como destinatario de! servir excluye aquí la idea de un vuelco de la jerarquía. Consideramos, por consiguiente, que e! significado de! verbo «servir» en Mc 9,35 y 10,43 no puede valer como presupuesto hermenéutico de Mc 15,41. y puesto que sólo aquí se usa e! verbo «serviD> en un sentido más general, nos vemos inducidos a creer que Mc 15,41 ha de ser entendido, en analogía con Mc 1,13.31, como actividad de servicio. Lo confirma asimismo la idéntica construcción gramatical de los tres pasajes[15]. En consecuencia, hacemos nuestra la interpretación de Corley[16].

Nótese aquí ante todo que, en el contexto del unıco testimonio directo sobre el hecho de que algunas mujeres seguían a Jesús, se presenta su relación específica con él por medio de un verbo convencional que indica actividades típicas femeninas. A los apóstoles o al grupo de los doce, por el contrario, les da Marcos funciones de anuncio o dones carismáticos, como la predicación, los exorcismos, las curaciones, la enseñanza (Mc 6,7ss.30s). Como es natural, esto vale, fundamentalmente, sólo para el Evangelio de Marcos, por lo que hemos de preguntarnos si, en su acentuación de la actividad de servicio de las mujeres que seguían a Jesús, no se reflejará una interpretación posterior. Es difícil responder a esta pregunta. Pero sorprende el hecho de que en la recepción de las afirmaciones de Marcos por parte de Mateo y de Lucas haya sido relativizado ulteriormente[17]. Creemos, por tanto, que esta tendencia de la tradición a relativi-

14 En nuestra opinión, la interpretación del «serviD> de Mc 1,31 -la suegra de Pedro, tras haber sido curada, sirve a Pedro y a Jesús- en el sentido del seguimiento no se sostiene; cf. también la interpretación de CORLEY 1993, 87 (con la bibliografía ulterior).

15 El verbo «serviD> está conectado con un pronombre en dativo.

16 CORLEY 1993, 86.

17 Mt 27,55s establece una relación directa entre el «seguiD> yel «servin>. Según su interpretación, fueron muchas las mujeres que siguieron a Jesús desde Galilea para servirle. Lc 23,49 no cita a ninguna mujer por su nombre, pero parece ser que se refiere a las mujeres citadas en Lc 8,2s. El servicio de las mujeres está descrito aquí como una especie de apoyo material al movimiento de Jesús y se abandona el verbo «seguiD>. Lc 23,49 usa el verbo *synakolouthein*, que tiene más bien el sentido no específico de «acompañaD>. Esta interpretación viene acreditada por Lc 23,55, donde se presenta a las mujeres una vez más como acompañantes, aunque no como seguidoras (<<han venido con» Jesús *[synerchesthaiJ)*. Por otra parte, en Lc 23,49 se cita a las mujeres junto con los «conocidos» (*gnostoi*) de Jesús y, ror tanto, también aquí, en cierto modo, una vez más, como gente que no pertenece a grupo de los apóstoles/discípulos.

zar el seguimiento de Jesús por parte de las mujeres se encuentra ya en Mc 15,40s y que procede del mismo Marcos[18]. En consecuencia, no empleamos aquí el verbo «servir» para designar el papel de las mujeres como seguidoras del Jesús histórico. Sin embargo, podemos preguntarnos si, de las afirmaciones indirectas, se pueden obtener informaciones sobre el origen social y sobre las relaciones recíprocas entre hombres y mujeres.

1.2. Afirmaciones indirectas sobre las mujeres en movimiento de Jesús

Vamos a hablar ahora de tres temas: *a)* el abandono del ámbito familiar en sentido lato en el marco del seguimiento; *b)* los escasos elementos prosopográficos sobre las mujeres; *c)* el testimonio de las seguidoras de Jesús sobre su crucifixión, sepultura y resurrección.

a) *Abandono de la familia.* Es probable que algunas de las mujeres que siguieron a Jesús abandonaran, en compañía de sus maridos, sus familias (extensas). En efecto, a diferencia de la descripción lucana del seguimiento de los apóstoles/discípulos, una descripción tardía e influida por evidentes tendencias -el abandono de las mujeres es aquí una de las condiciones del seguimiento[19]-, en el Evangelio de Marcos, más antiguo, no se afirma nunca, de modo explícito, que los apóstoles/discípulos abandonaran también a sus mujeres. El único texto relevante desde este punto de vista presupone, en la versión de Marcos (Me 10,29s; es la versión que sigue Mt 19,29), el abandono de la familia extensa (es decir, de la casa), pero no menciona en la lista de las personas dejadas (hermanos, hermanas, madre, padre, hijos) a las mujeres[20]. El texto parte, implícitamente, de la perspectiva de hombres y mujeres adultos o de la de parejas de esposos. Esto constituye, por consiguiente, una prueba indirecta de la presencia de mujeres entre los seguidores de Jesús. Según 1 Cor 9,5, Pedro (Cefas) tomó consigo a su propia esposa en su acción misionera. Aunque eso hubiera valido sólo para el tiempo del seguimiento del Jesús terreno, su esposa habría formado parte del grupo de los que seguían a Jesús.

b) *Noticias prosopogrdficas.* Encontramos también algunas mujeres citadas por sus nombres: María de Magdala; María, la madre de Santiago

[18] Esto vale, naturalmente, sólo si Mc 15,41 pertenece a la pluma de Marcos. Así, en último lugar, FANDER 1990, 135. Ahora bien, a nuestro modo de ver, esta autora va demasiado lejos cuando supone que, al menos María Magdalena, pertenecía al movimiento de Jesús como una carismática itinerante.

[19] Lc 14,26; 18,29. Sobre la presentación lucana del seguimiento cf. SCHOTTROFF-STEGEMANN [3]1990, cf también SCHOTTROFF 1980, 100s.

[20] Cf asimismo Mt 10,34-37/ Lc 12,51-53. Tampoco en este texto, ptocedente de la fuente de los logia, se cita a las mujeres. Hay que señalar también la diferencia entre Mt 10,37 Y Lc 14,26.

(el menor) y Joset Oosé), que probablemente se identifique con María, la mujer de Cleofás[21]; Salomé (¿es la madre de los hijos de Zebedeo?)22. Lucas (y Juan) citan también a María y a Marta de Betania (en Juan esta es la hermana de Lázaro)23. Lucas (8,3) cita, además, a Juana, la mujer de Cusa, ya Susana. María y Marta son presentadas como seguidoras de Jesús, aunque no como seguidoras que se desplazaran con él. La madre de Jesús no le acompaña en los Sinópticos; en Juan es diferente. Y de las tres mujeres citadas por su nombre en Lc *8,2s* sólo María Magdalena aparece mencionada también en los otros Evangelios. En consecuencia, es altamente probable que tres de las mujeres citadas por su nombre (María Magdalena; María, la madre de Santiago y Joset; y Salomé[24]) siguieran ya a Jesús en Galilea. Entre ellas, María de Magdala (= la Magdalena) es la única seguidora de Jesús relacionada con una localidad concreta de Galilea[25], sin que se la relacione con hombre alguno (esposo, padre, hijo). Esto podría autorizarnos a pensar que había entrado a formar parte del movimiento de Jesús como mujer no casada. Desempeña, además, un papel preeminente entre los discípulos; se la cita siempre en primer lugar en las listas de nombres; en Mateo encuentra (junto con la «otra María») a Jesús resucitado; en Juan es la única testigo de la primera aparición de Jesús tras la resurrección[26]. Sólo Lucas dice que fue curada por Jesús[27]. Sobre las tres discípulas no poseemos otros datos prosopográficos[28].

c) *El testimonio sobre la resurrección.* Las afirmaciones indirectas sobre las mujeres como seguidoras de Jesús en el marco de su crucifixión, de su sepultura y del relato de sepulcro vacío (Mc 15,47; *16,1ss)* tienen una importancia fundamental. La descripción de Marcos es, a veces, ampliada claramente, aunque también abreviada[29], en los otros Evangelios, por eso

21 Jn 19,25.

22 Mc 15.40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 8,2; 24,1O;Jn 19,25; 20,1.11.16.18.

23 Lc 10,38-42; Jn 11,11-45; 12,1-8. A partir de Jn 2,lss; 6.42; 19,25-27 se podría concluir que también los acompañaba María, la Madre de Jesús.

24 Si es que se identifica con la madre de los hijos de Zebedeo (cf. Mt 27,56 con Mc 15.40); de Mt 20,20 se puede concluir también que pertenecía al movimiento de Jesús.

25 Magdala, he!enización de Migdal, se identifica probablemente con Tariqueia, situada 5 kilómetros al nordeste de Tiberíades.

26 En los textos gnósticos posteriores ocupa un lugar particular, entre otras cosas, como interlocutora y compañera de Jesús, a la que amó más que a todas las otras y besó en la boca. Sobre esta tradición, *cE.* un breve resumen en VOUGA 1994,191-193.

27 Mediante exorcismo: de ella salieron siete demonios (Lc 8,2).

28 Sobre las diferentes hipótesis, que llegan a convertirse en puras especulaciones, en torno a las mujeres citadas en Mc *15.40s*, *cE.* sólo FANDER 1990, *299ss.*

29 Basten, al respecto, estos poco ejemplos. Según Mc 15.47, María Magdalena y María, la madre de Joset, se fijan en e! lugar donde fue sepultado e! cuerpo de Jesús. En Lucas son todas las mujeres que estaban con él desde Galilea quienes lo hacen (Lc 23,55). En la versión de Mateo son dos las mujeres que *estaban sentadas* frente al sepulcro de Jesús (Mt 27,61). En e! relato de! sepulcro vado, los Evangelios no sólo

nos basamos nosotros aquí sólo en la versión de Marcos. En todo caso, esta versión muestra que el origen del anuncio de la resurrección está ligado a mujeres. En efecto, ellas fueron las primeras en descubrir el sepulcro vacío y en recibir de un *angelus interpres* el anuncio de la resurrección de Jesús. La diferencia entre esta tradición de la resurrección y la de 1 Cor 15,5-8, donde se cita daramente[30] sólo a hombres como testigos de la resurrección de Jesús, induce a pensar que Me 16,1-8 contiene una tradición más antigua que no se ha conseguido dejar de lado[31]. Y aunque sólo poseamos una prueba tardía del hecho de que el testimonio de la resurrección fue considerado como increíble, precisamente porque remontaba a mujeres[32], esta prueba pone de relieve, no obstante, la gran importancia de esta tradición respecto al papel de las mujeres como seguidoras de Jesús.

* * *

En el parágrafo siguiente vamos a presentar, de modo breve, otros textos, que no contienen, a buen seguro, afirmaciones directas o indirectas sobre las mujeres como seguidoras de Jesús, aunque sí pueden suministrarnos informaciones sobre las relaciones del movimiento de Jesús con las mujeres.

1.3. Relaciones de Jesús con las mujeres y de las mujeres con Jesús

1.3.1. Curaciones de mujeres

Entre el material originario de la tradición sinóptica se encuentran cuatro relatos de curación ¡referidos a mujeres o muchachas: la suegra de Pedro[33]; la mujer que perdía sangre, cuyo relato está estrechamente enlazado con la resurrección de la hija de Jairo[34]; la curación a distancia de la

no concuerdan ni en el número (]n 20,1: sólo María Magdalena; Mc 16,1: tres mujeres; Mt 28,1: dos mujeres; Lc 24,1.10: todas las mujeres) ni en el nombre de las mujeres, sino tampoco, por ejemplo, en la experiencia de la resurrección: Marcos y Lucas conocen sólo un anuncio de la resurrección de Jesús por parte de un mensajero celestial, mientras que en Mateo y Juan, además de esto, Jesús resucitado va personalmente al encuentro de las mujeres (Mt 28,9s; Jn 20,14-18).

30 A menos que no se entiendan como lenguaje inclusivo las afirmaciones sobre la aparición del Resucitado ante 500 «hermanos».

31 Al respecto, sólo Ross KRAEMER 1992, 130; en conjunto sobre la experiencia de la resurrección por parte de las mujeres, SCHOTTROFF 1980, 110-112.

32 ORfcENES, *Cels.* 2, 55; cE también Lc 24,1l.

33 Mc 1,29-31; cf. Mt 8,14s; Lc 4,38s.

34 Mc 5,21-43; cf. Mt 9,18-26; Lc 8,40-56.

hija de la mujer siro-fenicia[35]. Este último relato describe el encuentro de Jesús con una mujer *siro-finicia* o griega y constituye un ejemplo extraordinario de confianza en la fuerza curadora de Jesús. El relato es la réplica *(pendant)* del encuentro de Jesús con el centurión de Cafarnaúm, transmitido por las «fuente de los logia». Ambos relatos reflejan, a nuestro modo de ver, una situación posterior -la relación con los no judíos- que no tenía que ver aún con el movimiento del Jesús histórico[36].

El relato de la curación de la *suegra de Pedro*[37] está encuadrado en un escenario estereotipado. El relato sitúa a la mujer en un ambiente típicamente femenino, la «casa», y en una actividad asimismo típicamente femenina: servir a la mesa[38]. Se la identifica además por medio de un hombre, un dato que expresa también la perspectiva androcéntrica convencional[39]. Resulta difícil pensar que se describa aquí a la mujer como una discípula que «ha comprendido y ejercido la verdadera dirección cristiana»[40]. El hecho de que, tras la curación, se levante y «sirva» a los hombres antes indicados confirma, por un lado, su curación e indica, por otro, la reasunción de su puesto en la familia, es decir, la capacidad de cumplir de nuevo su papel social[41].

También la así llamada *hemorroísa* sigue siendo anónima. Parece una mujer sola y caída en la miseria. Su enfermedad es típica de las mujeres y está descrita como particularmente grave (ya dura doce años; los médicos no han conseguido curarla). En el texto no se cuestiona el problema de la impureza, que es un tema específico de esta cultura (cf. Lv 15,255s). El hecho de que toque el manto de Jesús, en la versión basilar del relato en Marcos (yen el texto paralelo de Lucas), interesa sólo a causa de la fuerza curadora que sale

35 Mc 7,24-30; cE Mt 15,21-28. Sólo en Lucas se encuentra, además de esto, una nota general según la cual las mujeres curadas por Jesús le acompafíaban, así como la curación en sábado de la mujer «encorvada» (Lc *8,2s;* 13,10-17). Ahora bien, estos dos textos no son considerados aquí en el marco del seguimiento del Jesús histórico.

36 Más directamente a este respecto SCHÜSSLER FrORENZA (1988, *185s).* Esta subraya que la perícopa de la mujer siro-fenicia es anterior a Marcos. Ahora bien, ¿pertenece a la más antigua tradición de Jesús? Ross KRAEMER (1992, *132s)* se muestra crítico respecto a la interpretación de SCHÜSSLER FIORENZA. FANDER (1990, 74) considera que la tradición anterior a Marcos procede de «ambientes judeocristianos». CORLEV (1993, 101) piensa que el relato es de la pluma de Marcos.

37 La mujer es, probablemente, viuda, dado que se encuentra en casa de Pedro y Andrés. Los matrimonios eran, por lo general, patrilocales. Es posible que no tuviera otros familiares que pudieran ocuparse de ella.

38 CORLEY 1993, *87s.*

39 Sobre el lenguaje correspondiente de Flavio Josefa, cf. MAVER-SCHARTEL 1994, 18-21.

40 Así, por ejemplo, SCHÜSSLERFrORENZA 1988, 390; Fander 1990, 318s et passim; cE también SCHOTTROFF 1994, 313; esta interpretación ha sido criticada también por CORLEY 1993, 88 (sobre todo nota 20).

41 MALINA-ROHRBAUGH 1992, *70s.181.*

de él[42]. Fander piensa que el relato de la curación «suprime la lógica ínsita en la idea de impureza» y que no se encuentra en la «tradición de Jesús... ninguna huella de los motivos que inducen a una satanización o a convertir en tabú la menstruación», más aún, que la tradición de Jesús se pone «contra las concepciones forjadoras de tabúes, según las cuales las fuerzas de la fertilidad deben ser desterradas como fuerzas peligrosas. La impureza de la mujer ya no constituye un tema (del que ocuparse)»[43]. Como es natural, una conclusión tan comprometedora, basada en un *argumentum e silentio,* resulta problemática. En realidad, disponemos sólo de textos normativos que vinculan la impureza con la menstruación o las enfermedades ligadas a la menstruación[44]. Aunque no sabemos si las prescripciones relativas a la pureza ritual ligada al flujo menstrual -el aislamiento de las mujeres durante siete días y la prohibición de mantener relaciones, por ejemplo- fueron observadas efectivamente[45]. Tampoco sabemos si las mujeres afectadas por una enfermedad relacionada con la menstruación fueron aisladas de hecho o incluso discriminadas desde el punto de vista social. Así, el relato de la hemorroísa podría ser una prueba de que estas enfermas no eran aisladas o expulsadas de la sociedad. Suponiendo que en el relato se tratara verdaderamente de «quebrar las prescripciones judías tendentes a convertir en tabú a las mujeres que tienen menstruaciones»[46], es, de todos modos, sorprendente que este no lo diga, a diferencia de Mc 1,40ss; 7,1ss, donde se recuerdan, de manera explícita, las prescripciones relativas a la pureza ritual.

También en la resurrección de una muchacha de doce años, que sigue a continuación, toca Jesús a un muerto, sin que se plantee problema alguno en torno a la impureza ritual transitoria que de ello se sigue (del contacto con cualquier muerto; cf. Nm 19,11-13).

1.3.2. ComportamienFo con las mujeres «públicas»

La unción de Jesús por parte de una mujer durante un banquete en casa de Simón el leproso ha sido profundamente reelaborada en la tradición sinóptica, aunque también en el Evangelio de Juan[47]. Del contenido del

42 La versión de Mateo no se hace problema de que toque el manto de Jesús. La impureza ritual como problema central de la historia de la salvación es sostenida, entre otros, por FANDER 1990 Y VOGT 1993.

43 FANDER 1990,197.198.199.

44 Cf., entre otros, Lv 15,19ss; 18,19; 20,18; *Zabim* 5,6; *Niddah;* FLAVIO JOSEFa, *Bell. 6,426s* (las mujeres no pueden participar en el sacrificio pascual durante la menstruación).

45 ROSS KRAEMER 1992, 101ss.

46 VOCT 1993, 119.

47 Mc 14,3-9; cf. Mt 26,6-13; Lc 7,36-50; Jn 12,1-8.

relato previo a Marcos[48] sólo nos interesa aquí este elemento: Jesús aceptó ser ungido por una mujer durante un banquete. La amplia discusión exegética consagrada a este texto se complace en subrayar que aquí se abandona «la imagen corriente de la mujer», «se coloca a una mujer en una tradición puramente masculina, poniendo así fin a su continuidad»49. De este modo, se coloca la unción en el plano de la historia de la tradición, ligada de manera estable a la unción del Mesías y/o de los muertos, y se rechaza toda referencia a las unciones que se hacían con ocasión de los banquetes[50]. Ahora bien, dado el escenario aquí descrito -un banquete- esta última interpretación está, ciertamente, fuera de lugar. Corley[51], basándose en una gran cantidad de pruebas, ha llamado la atención sobre los elementos del trasfondo cultural de este escenario: la presencia de la mujer en el banquete y su comportamiento la califican de mujer «pública», de mujer conocida por su promiscuidad[52]. Eso significa asimismo que no se trata aquí de la imagen corriente de la mujer, sino que se presenta la imagen de una mujer que no está en línea con los valores convencionales de la vida virtuosa. Sorprende el hecho de que no se trate este tema (ni siquiera en la versión literaria más antigua de Marcos). Un comportamiento comparable con ocasión de banquetes, que se aparta de los valores convencionales, se refleja también en Mc 2,15 (Jesús come con «publicanos y pecadores»). Mt *21,31s* establece además una relación explícita entre «publicanos» y prostitutas *(pornai).* En virtud de ello, los unos y las otras formaron parte ya de los seguidores del Bautista y Jesús dice que estos precederán a los sumos sacerdotes y a los escribas en el reino de Dios[53]. Todo eso permite suponer que la comunión de mesa del movimiento de Jesús con los «publicanos y pecadores» (Mc *2,15s)* incluía también la presencia de mujeres de dudosa fama[54].

48 FANDER (1990, *118ss):* Mc 14,3-8. MACK (1988, 200) reduce la tradición anterior a Marcos a una *chrie* (unción): «When Jesus was at table, a disreputable woman entered and poured out a jar perfumed oil on him. He said: "That is good"».

49 FANDER 1990, 330.

50 FANDER (1990, 130s) ve aquí una referencia a la unción del Mesías y de los muertos, pero excluye las referencias a las unciones con ocasión de los banquetes (128s). SCHÜSSLER FIORENZA (1988, 204) piensa indudablemente en una unción profética de Jesús como rey mesiánico; SCHOTTROFF (1994, 165) comprende la unción como un «acto de -pública- solidaridad con Jesús, que va al encuentro de la crucifixión a manos de los romanos»; sobre la bibliografía en lengua inglesa, cf. CORLEY 1993, 103.

51 CORLEY 1993, 103ss.

52 La unción de hombres (incluso reyes) con ocasión de los banquetes, así como el aceite o el recipiente usado, hacen pensar en cortesanas o también en esclavas (CORLEY 1993, 104). El juicio negativo desde el punto de vista moral respecto al comportamiento de la mujer se encuentra ya en Lucas (cf. Lc 7,37.39).

53 El contenido fundamental de este texto remonta, probablemente, a la tradición de la fuente de los logia: CORLEY 1993, 155s.

54 CORLEY 1993, 89ss.

* * *

Síntesis

a) *Mujeres del estrato inferior de dudosa fama.* A pesar de la reducida base textual y la posterior interpretación relativizadora por parte de los evangelistas, es difícil dudar, en el plano histórico, que había también mujeres entre los seguidores de Jesús[55]. La relativización de su seguimiento (acompañamiento) y su reducción a un papel típicamente femenino («servir») dependen, a nuestro modo de ver, de una interpretación posterior de los evangelistas. A esta reducción del seguimiento de las mujeres se opone también el hecho de que la tradición presenta expresamente a mujeres galileas como testigos de la crucifixión, sepultura y resurrección de Jesús. Su papel preeminente al final de la vida de Jesús constituye, en nuestra opinión, una alusión a las experiencias carismáticas de las mujeres que seguían a Jesús. De nuestro análisis se deducen dos importantes datos sociohistóricos: las mujeres que seguían a Jesús pertenecían, sin duda, como los hombres, al estrato inferior de la sociedad del tiempo; su comportamiento en público inducía con toda probabilidad a considerarlas como mujeres de dudosa fama.

b) *Estrato social al que pertenecían.* En favor de su procedencia social del estrato inferior hablan los siguientes argumentos. El análisis de los datos prosopográficos y de otras afirmaciones indirectas no ha presentado en ningún caso elementos que hagan pensar en posiciones sociales de alta alcurnia por parte de las discípulas. Prácticamente se dice sólo que procedían de Galilea y, en raros casos, se cita asimismo sus nombres. Desde el punto de vista heurístico, esta falta de elementos prosopográficos significativos induce a suponer que las mujeres de que aquí se habla pertenecieron al estrato inferior. En favor de ello habla también, en general, la comparación con los apóstoles/discípulos varones. Esta ubicación, socialmente baja, está acreditada, además, por el hecho de que ninguna de las mujeres es presentada como hija, esposa o madre de algún hombre importante desde el punto de vista social[56]. Faltan asimismo las categorías socialmente aceptadas de las mujeres «virtuosas» o respetables que las presenten como

55 De modo diferente, como es natural, FANDER (1990, 334): «No hay ningún motivo válido para considerar que hubiera también mujeres entre los carismáticos itinerantes; aunque, en el caso de María Magdalena, podríamos suponerlo».

56 Lucas parece presuponer condiciones un poco más elevadas y acomodadas. Lc 8,3: las mujeres «les servían (a los apóstoles y a Jesús) con sus bienes». Por otra parte, dice Lucas, a propósito de Juana, que era la mujer de un administrador del tetrarca Herodes Antipas (*epitropos;* con este término se entiende, probablemente, el administrador de una propiedad real). Esta nota no obliga a considerar que estas mujeres pertenecían al estrato superior, como supone THEISSEN'1989, 112; se puede pensar, sin embargo, que pertenecieron a las personas del séquito *(retainers).*

hijas, mujeres y madres ejemplares de descendientes legítimos. María Magdalena, que probablemente era núbil, no es presentada como hija virgen de su padre. Sobre el marido de María, la madre de Santiago el menor y de Joset, no se dice nada. Las discípulas tampoco aparecen caracterizadas con los tradicionales roles femeninos, presentándolas, por ejemplo, como sagaces, diligentes y virtuosas administradoras de la casa[57]?

c) *Relación con la vida pública.* Con este marco está de acuerdo también la comunión de mesa del movimiento de Jesús con mujeres consideradas como disponibles desde el punto de vista sexual, como aparece de modo ejemplar en el relato de la unción y como se desprende probablemente también de Mc 2,15s. Con cierta probabilidad se puede concluir, apoyados en todas estas afirmaciones, que también las mujeres del séquito de Jesús fueron consideradas como personas poco respetables. Su participación en banquetes y, sobre todo, el hecho de formar parte de un grupo de hombres, con los que continuamente se mostraban en público y a los que acompañaban en Galilea e incluso en Jerusalén, las hacía pasar por mujeres «públicas», inclinadas de modo particular a la promiscuidad[58]. Esta valoración puede ser suscrita por fenómenos análogos relativos a las escuelas filosóficas. Corley ha señalado que en los debates de las escuelas filosóficas no se manejaba el término «prostituta» precisamente a causa de la participación de las mujeres[59]. Así, los epicúreos y los cínicos se acusaban recíprocamente, afirmando que las mujeres de la otra escuela eran «prostitutas». Ejemplo de ello es Hiparquía, que se casó con el famoso cínico Crates y lo acompañaba después en la vida pública y en los banquetes. La dudosa fama de las mujeres que acompañaban a un grupo de hombres se deduce también, de manera indirecta, de un texto de Apolonio de Tiana:

> «Con ocasión de su paso a Mesopotamia el aduanero que estaba de guardia en Zeugma los condujo a la mesa de la aduana y les preguntó qué equipaje llevaban. Apolonio respondió: "Llevo sensatez, justicia, habilidad, sobriedad, valentía y disciplina" y añadió una serie de nombres femeninos semejantes a estos. Entonces el aduanero, que preveía ya su ganancia, dijo: "Dame las esclavas". "No es posible -respondió Apolonio-, puesto que no llevo conmigo esclavas, sino señoras"»[60].

Para el aduanero era obvio que, a lo sumo, eran las esclavas quienes acompañaban a los hombres en sus viajes. También la respuesta de Apolonio da por sentado que las mujeres que acompañaban a los hombres en

57 Sólo la intención de las discípulas de ocuparse del cuerpo de Jesús hace pensar en una tarea típicamente femenina.

58 CORLEY 1993, 39.

59 CORLEY 1993, 63ss.

60 FILOSTRATO, *Vida de Apolonio de Tiana* 1, 20.

sus viajes eran consideradas como exentas de virtud y notoriamente inclinadas a la promiscuidad, a no ser que se tratara de esposas, hijas o al menos parientes[61]. Hay buenos motivos para suponer que precisamente como tales fueron consideradas las mujeres pertenecientes al movimiento de Jesús. Como es natural, el hecho de que las mujeres (y los hombres) no sean descritos mediante los roles tradicionales no lo constituye de por sí en un movimiento emancipado que perseguía a sabiendas la paridad entre hombres y mujeres[62]. Su comportamiento, divergente desde el punto de vista cultural, ha de ser comprendido más bien a partir del ambiente social específico -un movimiento itinerante que reclutaba a sus miembros en el empobrecido estrato inferior- ya partir de las experiencias carismáticas comunes de los hombres y de las mujeres de este grupo. También nos parece poco probable el hecho de interpretar el rol de las mujeres en el movimiento de Jesús como crítica o superación de las normas religiosas, patriarcales, del judaísmo. El ordenamiento social patriarcal, que acentuaba y justificaba el predominio de los hombres, no era un ordenamiento específicamente judío, sino un rasgo común a toda la Antigüedad. Este debía y podía perder su significado caracterizador en el caso de un grupo que hubiera abandonado su institución social fundamental: la casa o la familia. De este modo, tanto las mujeres como los hombres del movimiento de Jesús infringían el marco institucional y la necesidad social ligada a él de desempeñar los roles tradicionales. Asimismo las exclusivas prescripciones religiosas, que conocemos por la literatura judía tradicional, presuponían unas relaciones domésticas ordenadas para las mujeres judías. Se trata de la obligación de encender la luz del sábado, de poner aparte o quemar una pequeña parte de la masa para hacer el pan antes de cocerla (hebr.: *challd)* y de las prescripciones de pureza ritual correspondientes a la menstruación[63]. De las condiciones de vida fuera de la casa y de la familia se desprende, de manera inequívoca, que estas prescripciones religiosas, propias de la mujer, no desempeñaron ningún papel en la tradición neotestamentaria de los verdaderos seguidores de Jesús, y, por consiguiente, no deberían ser contrapuestas a la práctica religiosa del judaísmo. En la tradición sinóptica no encontramos ningún indicio que nos lleve a pensar que las mujeres del movimiento de Jesús se opusieran, de manera consciente, a las normas del judaísmo relativas específicamente a su sexo.

61 Así CORLEY 1993, 86.

62 Así, entre orros, SCHÜSSLER FrORENZA 1988, 189ss. De modo diferente, como es natural, ROSS KRAEMER (1992, 191): «No estoy tan seguro como algunas investigadoras femeninas de que semejante igualitarismo tuviera como objetivo consciente la liberación de la mujer, aunque el resulrado práctico fuera el mismo».

63 Al respecto, ROSS KRAEMER 1992, 95.

2. Las mujeres y el séquito de Jesús en la tierra de Israel

Para bosquejar la condición social de las mujeres en las comunidades mesiánicas de Jesús en la tierra de Israel, después de la crucifixión de Jesús, vamos a recurrir a los Hechos de los Apóstoles y a los Evangelios de Mateo y de Juan. Para el período anterior al año 70 podemos contar sólo con los Hechos de los Apóstoles. Los Evangelios de Mateo y de Juan reflejan la situación de las comunidades mesiánicas de Jesús en la tierra de Israel durante el período posterior a la guerra judeo-romana.

2.1. Las mujeres en las comunidades primitivas según los Hechos de los Apóstoles

Sólo gracias a los Hechos de los Apóstoles[64] sabemos algo sobre las mujeres en la comunidad primitiva de Jerusalén. Las afirmaciones de este libro han sido reelaboradas, en parte, de manera legendaria. En Hch 1,14 se dice que las mujeres -entre ellas la Madre de Jesús– estaban reunidas en oración con el grupo de los apóstoles, que son citados por sus nombres. Según Hch 5,14, fueron conquistados para la fe, no sólo otros hombres, sino también mujeres. Esto lo confirma Hch 8,3 y 22,4, donde se dice que fueron «perseguidos» los hombres y las mujeres de la comunidad de Jerusalén. Según Hch 6,1s, en la asistencia cotidiana estaban desatendidas las viudas de los helenistas. Entre las muchas mujeres se cita por su nombre, junto a María, la Madre de Jesús, a una tal Safira (Hch 5,lss) ya María, la madre de Juan Marcos, así como a la esclava Rosa (Hch 12,12s). Es prácticamente imposible extraer de estos textos conclusiones significativas en el plano socio-histórico. A buen seguro, ninguna de estas mujeres pertenecía al estrato superior. No basta, ciertamente, el hecho de que Safira, junto con su marido, hubiera vendido un campo y que María, la madre de Juan Marcos, poseyera una casa y una esclava, para considerarlas como ricas[65]. No es posible saber con certeza qué conflicto se escondía detrás de la desatención de las viudas de los helenistas[66]. De todos modos, es digno de señalar el hecho de que también formaban parte mujeres de la primitiva comunidad de Jerusalén. Es posible que el autor de los Hechos de los Apóstoles haya visto precisamente también en esto una confirmación del advenimiento del tiempo escatológico (Hch 2,17s).

[64] Información más amplia al respecto en RrCHTER REIMER 1992, 29s5.

[65] Piensa diferente, por ejemplo, WEISER 1983, 166.

[66] ¿Se trata de su participación activa en el servicio de las mesas o del hecho de que se les negara la ración de alimento destinada a los pobres? Cf. también, más arriba, pp.301ss.

En Samaría, bautiza Felipe, junto con los hombres, también a mujeres (Hch 8,12). En Jope (Jaffa) se describe de un modo particularmente ejemplar a Tabitá/Dorkás (Hch 9,36ss)67. Recibe el nombre de discípula *(mathetria:* Hch 9,36) y la caracterizan sus buenas obras y limosnas. El análisis prosopográfico de su nombre y la sucinta descripción de sus condiciones de vida hacen pensar que se trata de una liberta[68]. En todo caso, está situada por encima del mínimo vital. Pero las túnicas y los mantos que hacía para beneficencia, así como la mención de su casa (planta baja y planta superior), no indican la posesión de un patrimonio consistenté[9].

2.2. Informaciones sobre mujeres en los Evangelios de Mateo y de Juan

El *Evangelio de Mateo* presupone, de modo claro, la presencia de mujeres en su propia comunidad. En efecto, en los dos relatos de la multiplicación de los panes se recuerda expresamente que también formaban parte de los comensales mujeres (y niños) (Mt 14,21; 15,38). El evangelista describe aquí la comunidad mesiánica como una reunión de familias[70]. Pero la peculiaridad más evidente de su Evangelio es, a buen seguro, el hecho de que se cita en él con frecuencia a mujeres de dudosa fama, lo que ha permitido a Corley escribir lo siguiente: «Es el único evangelio que se atreve a referirse a mujeres de su comunidad con el término despreciativo de "prostitutas" (*pornai*)»[71]. En el «árbol genealógico» de Jesús aparecen ya cuatro mujeres que no brillan precisamente por su comportamiento virtuoso (Tamar, Rajab, Rut, la mujer de Drías [Betsabé]: Mt 1,3.5s.16). Lo que las une es una mala reputación (<<bad reputation»)72. *Sólo* Mateo pone entre los seguidores de Juan el Bautista a publicanos y *prostitutas,* y hace decir a Jesús que estos últimos precederán a *los* sumos sacerdotes y a los ancianos en el reino de Dios (Mt 21,31s). La versión mateana del relato de la mujer siro-fenicia (Mt 15,21-28) contiene también algunos rasgos que podrían hacer pensar que esta mujer gozaba de una dudosa fama[73].

67 RICHTER REIMER 1992, *55ss.*

68 RICHTER REIMER (1992, 60) señala que este nombre está atestiguado para esclavas.

69 WEISER (1983, 158-181) la sitúa entre las «mujeres acomodadas desde el punto de vista económico y que gozan de una posición social relativamente elevada» (166).

70 GUNDRY 1982, 295.

71 CORLEY 1993, 147.

72 CORLEY 1993, 151. También la madre de Jesús, mencionada asimismo en la genealogía (Mt 1,16), es descrita poco después como moralmente sospechosa: está encinta antes de haber celebrado las nupcias con su marido, José (Mt 1,18).

73 Información más amplia al respecto en CORLEY 1993, *165ss.* Dirige la palabra a Jesús en público, en vez de hacerlo (como en Marcos) en una casa; su comporramiento cs indeccntc (sigue al grupo de Jesús gritando y es reprendida a causa de ello

Ahora bien, al mismo tiempo, el evangelista la presenta explícitamente como un ejemplo de fe extraordinaria. En consecuencia, consideramos que merece la debida consideración el hecho de que también formaron parte de la comunidad mesiánica de Mateo mujeres de fama dudosa[74]. Con todo, también es posible que Mateo tome ya posición, apologéticamente, respecto a la tradición que ha recibido.

En el *Evangelio de Juan* se cita por su nombre a algunas mujeres: María, la Madre de Jesús; María y Marta de Betania; María Magdalena y María, la (mujer) de Cleofás; la samaritana del pozo se queda sin nombre. En los lugares donde los textos contienen factores relevantes, desde el punto de vista socio-histórico, reflejan una concepción de los valores más bien tradicional. Así, por ejemplo, el texto en que Jesús, todavía en la cruz, confía su propia Madre al discípulo predilecto y este la toma en su casa (Jn 19,25-27). El relato de la samaritana la presenta ejerciendo una actividad típicamente femenina; también María «sirve», mientras los hombres están sentados a la mesa (Jn 12,2). No es convencional, sin embargo, el hecho de que Jesús hable con la samaritana (Jn 4,27), cosa señalada también por el texto expresamente. Como no podía ser de otro modo, también es digno de señalar el hecho de que las mujeres -como la samaritana, María y Marta o María de Magdala- sobresalgan por su fe en Jesús. No es posible obtener de los textos información socio-histórica significativa sobre la condición de las mujeres en la comunidad de Juan.

por los apóstoles); se la designa con un término anacrónico («cananea»), término que la caracteriza, por un lado, como no judía y la sitúa, por otro, en el grupo de las mujeres (las cananeas) que la tradición bíblica asocia con la prostitución y otras transgresiones sexuales. Jesús toma sus distancias respecto a la mujer con menos claridad que en Marcos; en un primer momento no reacciona en absoluto a la súplica y responde sólo a sus apóstoles.

[74] Esto no es contradictorio con la concesión del repudio a causa de *porneia* (Mt 5,32; 19,9). Aquí se trata del comportamiento en el matrimonio.

14

Las mujeres en las comunidades urbanas de creyentes en Cristo

1. *La pertenencia de las mujeres a la «Ekklesía»*

Ya desde el principio hubo mujeres en las comunidades creyentes en Cristo presentes de las ciudades del Imperio romano. Más aún, según los *Hechos de los Apóstoles*, formaban incluso el núcleo constitutivo de las comunidades y la mayor parte de ellas pertenecía al judaísmo de la diáspora o a los círculos de simpatizantes del mismo: así, por ejemplo, la madre de Timoteo (Hch 16,1); Lidia en Filipos (Hch 16,14ss); las mujeres temerosas de Dios de Tesalónica y de Berea (Hch 17,4.12). En Corinto encontró Pablo a Priscila y Áquila, una pareja de judíos creyentes en Cristo (Hch 18,2)[1]. A Damaris, que fue conquistada para la fe en Atenas, no se la pone en relación con el judaísmo (Hch 17,34). Lo mismo puede decirse de algunas mujeres (y niños) creyentes en Cristo de Tiro (Hch 21,5s). *Pablo* cita en sus cartas por su nombre a diversas mujeres[2], algunas de las cuales eran, sin duda, judías (por ejemplo, Prisca, Herodión y Junia: Rom 16,3.7.11). Implícitamente, hemos de incluir también a mujeres entre los esclavos y esclavas o el resto de los miembros de las casas que son saludadas en bloque (por ejemplo, Rom 16,11). A partir de 1 Cor 7,1 ss; 11,2ss; 14,33ss podemos concluir que la comunidad de Corinto debía contar asimismo con no pocas mujeres. Esto mismo se deduce de los resúmenes de moral doméstica o textos similares[3], aunque hemos de señalar que en las cartas pospaulinas se cita por su nombre sólo a Ninfa, como guía de una comunidad doméstica en Laodicea (Col 4,15), Y a Claudia entre los que saludan en 2 Tim 4,21. La tendencia a citar sólo de manera inclusiva a las mujeres, como en el marco de las casas cristianas por ejemplo, prosigue

1 En contra del uso antiguo, se nombra a Priscila antes que a su marido.

2 Prisca, Febe, María, Trifena, Trifosa, Pérside, Junia, Julia, Herodión, Evodia, Síntique, Apfia: Rom 16,1 ss; Flp 4,2s; Flm 7.

3 Al respecto, cf. más arriba, p. 375 Y más adelante, pp. 553ss.

también en las cartas de Ignaci0[4]. Junto a estas afirmaciones directas hay muchas otras *indirectas* que aluden a la pertenencia de mujeres a las comunidades cristianas. A título de ejemplo, vamos a limitarnos a citar aquí la historia de María y Marta (Lc 10,38-42), que sitúa en tiempos de Jesús una discusión que tuvo lugar en tiempos de Lucas[5].

Es prácticamente imposible realizar una *estimación* del *porcentaje femenino* en las comunidades. De los casi 80 testimonios prosopográficos encontrados por Meeks en las cartas de Pablo (excepto las cartas pastorales) yen los Hechos de los Apóstoles[6], cerca de la quinta parte se refieren a mujeres. En las cartas pastorales se cita a diez colaboradores de Pablo, y entre ellos a una mujer[7]. Ahora bien, dada la bien conocida infrarrepresentación de las mujeres en todas las fuentes históricas de este período, no es posible extraer conclusiones demográficas a partir de estos datos[8].

De todos modos, desde el punto de vista socio-histórico, nos parecen relevantes los siguientes datos, que tienen también su importancia para establecer la pertenencia al estrato de las mujeres creyentes en Cristo:

1) Un notable porcentaje de las mujeres pertenecientes a las comunidades urbanas son *judías* o tienen una relación más o menos estrecha, como temerosas de Dios, con las sinagogas de la diáspora.

2) La mayor parte de las mujeres citadas por su nombre *viven solas.* Ni Lidia, ni Febe, ni Ninfa -por citar sólo a algunas de ellas- parecen estar en relación con ningún hombre. También es típica, desde este punto de vista, la historia de María y Marta (Lc 10,38ss), que, a todas luces, no están casadas (en Juan tienen un hermano). Sólo de Priscila se dice de manera explícita que está casada (Hch 18,2). En el caso de otras mujeres -como Junia, Julia y Apfia- sólo puede suponerse la existencia de una relación matrimonial o una relación con un hombre. Es evidente que las mujeres citadas de manera genérica en Hch 17,4.12 están casadas. También a partir de 1 Cor 7,lss se puede deducir que formaban parte de la comunidad mujeres casadas, aunque también otras que no lo estaban o habían enviudado. Sólo unas cuantas mujeres están puestas en relación con un hombre en cuanto madres (así, Rom 16,13: la madre de Rufo; Hch 16,1: la madre de Timo-

4 IGNACIO (*lgnSmyr.* 13, 1s) saluda, en primer lugar, a las «casas de mis hermanos, junto con las mujeres y niños, y a las vírgenes que son llamadas viudas»; después a la «casa de Tavías», y, por último, a «Alce» (*cE* ID., *IgnPolyc.* 8,3). DAUTZENBERG (1983, 186) escribe: «Aparece aquí el desplazamiento del interés, observable asimismo en otros lugares, desde la comunidad doméstica a la casa, donde las mujeres tienen su sitio detrás del hombre, si no la gobiernan personalmente como viudas (IGNACIO, *IgnPol.* 8, 2»>.

s *CE* más adelante, pp. 549ss.

6 MEEKS 1993, 120ss.

7 DAUTZENBERG 1983, 184.

8 Así, con razón, ROSS KRAEMER 1992, 135.

tea) o hermanas (así, Rom 16,14: la hermana de Nereo), ninguna como hija. En una cultura que define a las personas libres por su pertenencia a un hombre, no carece, ciertamente, de importancia el hecho de que en nuestras fuentes prevalezca, con toda claridad, la falta de relación con los hombres (padre, hermano, hijo). Esta ausencia indica asimismo la condición social de la mayor parte de las mujeres. Estas son, a buen seguro, esclavas o libertas[9]. En efecto, el matrimonio jurídico era, en principio, privilegio de las personas libres, y estaba ligado estrictamente a la propiedad, en particular a la propiedad de tierras. A este respecto, sólo el judaísmo de la diáspora ha de ser juzgado de un modo un tanto diferente, dado que se le permitía vivir según las tradiciones de los padres[10]. En consecuencia, no es en modo alguno casual que las mujeres señaladas explícitamente como casadas pertenezcan al estrato superior local de sus respectivas ciudades (Hch 17,4.12) o, en el caso de Priscila, al judaísmo.

3) Entre las mujeres que vivían solas se cita también a las viudas, y de manera explícita en 1 Cor 7,8 y 1 Tim *5,3ss.* Su pertenencia a las comunidades de creyentes en Cristo puede deducirse también de Sant 1,27 Y Mc *12,40ss*[11]. Su indigencia social es un tema constante en nuestros textos, aunque no siempre de una manera explícita[12]. Esto vale también para 1 Tim *5,3ss.* En la base del texto está el hecho de que la ayuda a las viudas necesitadas era un peso para la comunidad, lo que nos lleva a suponer que su número no era pequeño. El texto invita a ocuparse de las viudas, primero en las propias familias, y liga además la ayuda que les dé la comunidad a algunas condiciones concretas: entre otras cosas, una «verdadera» viuda debe tener 60 años, haber tenido un solo marido, haber realizado obras buenas y haber educado a sus hijos. Las viudas jóvenes, en cambio, deben volver a casarse y engendrar hijos. Si ponemos todo esto en relación con el ideal de no casarse de Pablo (cf. 1 Cor 7,8), nos vemos inducidos a ver en la base de 1 Tim *5,3ss* motivos económicos, aunque también la adecuación a la convención. De 1 Tim 5,16 se desprende que había mujeres creyentes en Cristo que acogían a viudas en sus casas[13].

4) Hay algunas mujeres que presiden comunidades domésticas: Lidia en Filipos; Priscila (junto con Áquila); Ninfa en Laodicea, quizás también Cloe[14].

9 ROSS KRAEMER 1992, 136ss.

10 A este respecto, ROSS KRAEMER 1992, 137.

11 Ya en la comunidad primitiva de Jerusalén y en Jaffa: Hch 6,1ss; 9,39.41; cf. también Lc 2,37; 4,25s; 7,12; 18,3ss.

12 También Flavio Josefa las presenta como absolutamente privadas de medios. Al respecto, MAYER-SCHARTEL 1994, 75.

13 SCHOTTROFF 21994, 229.

14 Hch 16,14ss; Rom 16,3-5; 1 Cor 1,11; 16,19; Col 4,15.

5) Se constata una creciente tendencia a citar a las mujeres sólo de modo *adicional* o genérico.

2. *Estrato social al que pertenecían las mujeres creyentes en Cristo*

Volvemos a seguir aquí nuestro modelo de sociedad[15], y vamos a clasificar a las mujeres creyentes en Cristo en los respectivos grupos sobre la base de afirmaciones relevantes para la evaluación de la situación social.

Estrato superior. Sólo en Hch 17,4.12 encontramos una clara alusión a la pertenencia de las mujeres de las comunidades urbanas al estrato superior local. Según este texto, en el grupo de los temerosos de Dios de Tesalónica, no pocas mujeres de la elite local (*protoi*) se adhirieron a Pablo y Silas (Hch 17,4). Algo similar ocurría en el caso de Berea, donde se puede deducir del contexto que las mujeres de las familias griegas ilustres *(euschemon)* -como, por otra parte, también los hombres- que accedieron a la fe pertenecían al círculo de los temerosos de Dios (Hch 17,12). Sorprende el hecho de que no se cite a ninguna mujer por su nombre, y tanto más cuando se piensa que Lucas conocía hasta el nombre de Rosa, la esclava que trabajaba en casa de María, la madre de Marcos (Hch 12,12s). De todos modos, no se puede excluir que estas afirmaciones -ciertamente no por lo que cuentan, es decir, la misión de Pablo, sino por la experiencia de Lucas- tengan alguna relación con la realidad. Para las lectoras y lectores de los Hechos de los Apóstoles estas afirmaciones parecen plausibles, como deja pensar también el ya citado apoyo ofrecido a los seguidores de Jesús por algunas mujeres de las que sólo habla Lucas (Lc 8,2s). Juana, la mujer de Cusa que allí se cita, puede ser ubicada, en cuanto mujer de un administrador de Herodes, en el grupo de los *retainers.* También es digno de ser señalado el hecho de que la Febe recomendada por Pablo en Rom 16,1-3 perteneciera al estrato superior de Cencreas, su ciudad de nacimiento, en la medida en que su designación como *prostatis* es un *terminus technicus* y la sitúa como patrona de las comunidades domésticas de los creyentes en Cristo[16].

Personas del séquito (retainers). A este grupo del estrato superior alude Lc 8,2s. Hemos de recordar que también hay que situar a las mujeres aquí directamente y no sólo a causa de su procedencia familiar. Así, entre las personas de la *familia Caesaris* que se unen a los saludos de Pablo en Flp

[15] *CE* más arriba, pp. 101ss.

[16] Así, por ejemplo, SCHOSSLER FIORENZA 1988, 232; en sentido diferente LOHFINK 1983, 325. Una inscripción procedente de Afrodisias recuerda a una *prostatis* (llamada]ael) de la sinagoga.

4,22 pudo haber también mujeres y asimismo entre los miembros de la casa de Aristóbulo y de la casa de Narciso saludados en Rom 16,lOs[17].

Estrato inferior. Así pues, como ya vimos con los hombres, también las mujeres pertenecían en su inmensa mayoría al estrato inferior. En el caso de Priscila se desprende ya de su actividad profesional (Hch 18,2); y lo mismo cumple decir de Lidia, que es situada a menudo en el estrato superior (Hch 16,14ss) y poseía una pequeña industria textil. Sobre su comunidad doméstica, he aquí, de manera sintética, lo que ha averiguado Richter Reimer:

> «Es posible que en la casa de Lidia hubiera habido esclavos; es probable que los ingresos de su casa permitieran, en comparación con los pobres de solemnidad, un nivel de vida superior desde e! punto de vista económico. Sin embargo, como extranjeras procedentes de Oriente, por e! hecho de ejercer una profesión despreciada y practicar la religión judía en una colonia romana, seguían perteneciendo a la *plebs urbana*... No han de ser contadas entre los grandes comerciantes de! tiempo»[18].

Hemos de recordar que Evodia y Síntique, que residían también en Filipos, eran comerciantes procedentes de! exterior[19]. Pero tanto para ellas, como para la mayor parte de las mujeres citadas por su nombre, vale el hecho de que podemos identificarlas, en virtud de sus nombres, a lo sumo como esclavas o libertas, y podemos concluir, en virtud del hecho de que vivían a menudo solas y no pueden ser puestas en relación con hombres, que debían pertenecer al estrato inferior. Con la excepción de algunas viudas, de las que podemos suponer que vivían por lo menos en el límite del límite vital, no poseemos, como es natural, ninguna información sobre la pertenencia de mujeres cristianas al estrato inferior por debajo del límite de la pobreza.

* * *

Síntesis

Sobre la base de los actuales conocimientos, cabe suponer que la entrada de las mujeres en las comunidades urbanas de creyentes en Cristo puede ser reducida, fundamentalmente, a dos «fuentes»: el éxito de la misión entre los judíos de la diáspora (judías y temerosas de Dios) y la conversión de casas; dos cosas que podían coincidir también. Así en el caso de Priscila y Áquila, y también en el de Lidia, que era una mujer temerosa de Dios e hizo bautizar con ella a toda su casa (Hch 16,14s). Ambas «zonas de entrada» *(Einzugsbereiche)* misioneras -la sina-

17 ef. más arriba, p. 399.

18 RICHTER REIMER 1992, 142. El lector encontrará gran información sobre Lidia, incluida la discusión sobre su ubicación en los ambientes del estrato superior, en RICHTER REIMER 1992, 9155.

19 MEEKS 1993, 123; llevan nombres griegos.

gaga y la casa- brindaban además, de modo particular, la posibilidad de llegar e interpelar a las mujeres. En virtud de los datos socio-históricos que poseemos no nos produce sorpresa la extrema rareza de las alusiones evidentes a miembros del estrato superior entre las mujeres creyentes en Cristo. No es casual que las mujeres asignadas por Hch 17,4.12 a la elite local pertenezcan al círculo de los temerosos de Dios o de los simpatizantes del judaísmo, dado que esto concuerda con nuestros conocimientos generales sobre la posición social de las mujeres en cuanto simpatizantes de la religión judía[20]. Puesto que su elevada posición les viene de sus familias, y, por tanto, no viven solas ni tampoco presiden, en consecuencia, una casa propia, debemos pensar que también su relación con la comunidad de los creyentes en Cristo -al igual que la que mantenían con las sinagogas de la diáspora- venía a ser, a fin de cuentas, una especie de *status de simpatizantes.* No es casual que Lucas no refiera ningún bautizo entre estas mujeres, a diferencia de Lidia, por ejemplo. De modo similar, la posible influencia de las comunidades de creyentes en Cristo sobre los ambientes del estrato superior en las respectivas ciudades, a través de estas simpatizantes, debió de dhaber sido notable. Ni siquiera Febe, que vivía sola sin duda, puede ser situada con certeza en el estrato superior local, por lo que con respecto a la pertenencia de las mujeres creyentes en Cristo a ese estrato no podemos hacernos, en definitiva, un cuadro diferente al de los hombres creyentes en Cristo: es absolutamente posible que algunas mujeres pertenecientes a la elite local fueran simpatizantes de las comunidades. Si entre las mujeres pertenecientes a la comunidad las había también que pertenecían el estrato superior, debía de tratarse de mujeres que vivían solas y formaban parte de los ambientes subdecurionales. Pero también en el caso de las mujeres creyentes en Cristo lo absolutamente preponderante era su *pertenencia al estrato inferior.* A este respecto, el abanico de las posiciones sociales iba desde las mujeres que vivían solas y dirigían alguna industria pequeña o una casa, hasta las esclavas[21]. El grupo más menesteroso, desde el punto de vista social, era el de las viudas. Schottroff señala, con toda justicia, que, entre otros pasajes, 1 Tim 5,16 y Hch 9,36ss inducen a pensar que, en las comunidades de creyentes en Cristo, se intentó socorrer, efectivamente, a las viudas en las comunidades domésticas. Las mujeres así ayudadas «correspondieron» prestando su colaboración en la comunidad; probablemente, ocupándose de los huérfanos, visitando a los prisioneros o preparándoles la comida".

[20] Cf. más arriba, p. 348.

[21] Cf. también WIRE (1990, 63-66), que escribe lo siguiente respecto a las mujeres creyentes en Cristo de la comunidad de Corinto: «En pocas palabras, la condición social de las profetisas de Corinto en tiempos de su llamada parece haber girado en torno a un indicador (libre-esclava) y a una condición baja respecto a cualquier otro indicador (conocimiento, poder, rango social, ayuda étnica y progenie)>> (65).

[22] Cf., al respecto, las convincentes consideraciones de SCHOTTROFF '1994, 230s. Nótese también la referencia a LUCIANO, *PeregrMort. 12.*

3. La participación de las mujeres en la vida comunitaria de la «Ekklesia»

3.1. La participación de las mujeres en las funciones y en los roles de la «Ekklesia»

3.1.1. Equiparación carismática de los sexos

Se bautizaba del mismo modo a mujeres y a hombres, tanto juntos (Hch 8,12) como por separado, o casas enteras (cf. sólo Hch 16,15; 1 Cor 1,16). No es posible encontrar, en efecto, una diferencia específica a causa del sexo en la práctica bautismal de las comunidades utbanas de los creyentes en Cristo. Más bien tiene importancia el hecho de que en el bautismo se emplee el mismo ritual para ambos sexos; el «ritual de iniciación»[23] podía y debía servir también, con independencia de la pertenencia sexual, para promover la integración social de las mujeres en la nueva comunidad. El ritual bautismal tenía asimismo un gran valor simbólico e iba unido al don del Espíritu Santo (I Cor 12,12s): en virtud de él todos los bautizados en Cristo han recibido el mismo Espíritu y pertenecen al mismo «cuerpo» (de Cristo). El bautismo simboliza, pues, de modo particular, en los comienzos de la comunidad de los creyentes en Cristo, la unidad y, desde el punto de vista del carisma, la ausencia de diferencias, en principio, entre sus miembros. La tradición bautismal de Ga13,27s ilustra este último aspecto, subrayando tres contraposiciones bien conocidas respecto a la pertenencia a los grupos étnicos, la diferente condición social y asimismo la diferencia sexua[24]:

> «Puesto que los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni "macho" ni "hembra", ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús».

Que aquí no se desarrolla sólo una perspectiva escatológica futura para los bautizados lo demuestra ya la primera pareja de términos contrapuestos. El contexto ulterior de la Carta a *los* Gálatas argumenta sobre la base de la equiparación entre judíos y no judíos: los creyentes, en virtud del don del Espíritu, son ya «hijos» de Abraham y de Dios, con independencia de su pertenencia a la alianza de Dios con Israel y de la circuncisión que de ella deriva (cf. también Gal 6,15: nueva criatura). Asimismo, como se desprende de la Carta a Filemón y de 1 Cor 7,17-24, Pablo parece abogar, *en el interior* de la comunidad de los creyentes en Cristo, por una supresión de las diferencias de condición social entre libres y esclavos: un

[23] MEEKS (1993, 307ss) trata ampliamente esta cuestión.
[24] Al respecto, sobre todo THYEN 1978, 107-208; MOXNES 1989, 101ss; FATUM 1989,61-80.

esclavo llamado a la fe es un liberto «del Señor» (1 Cor 7,22). Pablo no pide, ciertamente, una supresión general de la esclavitud, sino que aboga por la invalidez de las diferencias de condición social entre libres y esclavos en la *Ekklesia,* cosa que debe tener también -como muestra la Carta a Filemón- consecuencias sociales[25]. Por lo que corresponde también a la tercera pareja de términos contrapuestos, hay que pensar no sólo en una supresión virtual de la diferencia entre los sexos. Ahora bien, ¿en qué puede consistir? Desde el punto de vista terminológico, Gal 3,28c cita Gn *1,27* (*LXX*), dado que ambos usan los términos neutros «macho» *(arsen)* y «hembra» (*thely*)[26]. Esta terminología (cf. también Rom 1,27) indica que debemos pensar aquí en una supresión de la diferencia de sexos puesta en la creación, aunque no, como se considera con frecuencia, en la supresión de los roles sociales de los sexos[27]. Pablo, cuando se refiere a los roles sociales de los hombres y de las mujeres, usa la pareja de términos contrapuestos «hombre-mujer» *(aner-gyne)*[28]. A pesar del estrecho vínculo existente entre el sexo biológico *(sex)* y la atribución social de los roles a los sexos *(gender),* Gal 3,28c expresa sólo una «antítesis escatológica»[29] respecto a la diferencia sexual puesta en el momento de la creación. Eso corresponde a la concepción apocalíptica de Mc 12,25 / Mt 22,30 / Lc 20,35, según la cual, tras la resurrección, los muertos no toman ni mujer ni marido, sino que son (asexuados) como los ángeles[30]. No hay que confundir con esto el mito andrógino de Platón, Filón, rabinos y gnósticos, que se refiere, no a la asexualidad, sino a la reconstitución de la unidad de los sexos[31]. No cabe duda de que esta diferencia sexual, también para Pablo, sólo será suprimida de hecho con la resurrección o con la transformación del cuerpo. La constitución asexual de la nueva creación encuentra una correspondencia sólo en la comunidad, y esto en la medida en que, para el Apóstol, la privación del matrimonio y la ascesis sexual ya practicadas, y de las que él mismo es modelo, representan la forma de vida ideal (cf. 1 Cor 7,1.7-9.25s.38.40). Por eso no creemos que esté en contradicción con Gal 3,28c el hecho de que en 1 Cor 11 y 14 siga el Apóstol modelos absolutamente tradicionales en la asignación de los roles a las mujeres[32].

25 El esclavo Onésimo, llegado entre tanto a la fe y que se ha refugiado bajo la protección de Pablo, debe ser recuperado por su patrón (Filemón), tras su retorno, no ya como esclavo, sino como un hermano (en Cristo) (Flm *15s).* Al respecto, cf. sólo WOLTER 1993, *271s.*

26 Nótese que no se dice *«ouk eni aner oude gyne»,* sino *«ouk eni arsen kai thely».*

27 Así, por ejemplo, también DAUTZENBERG 1983,217.

28 Cf. sólo Rom *7,2s;* 1 Cor 7,1-16.25-40; 11,2-16; *14,34s.*

29 THYEN 1978, 111.

30 Cf. también el *Henoc etíope* 15, 6s; 51, 4.

31 Cf., al respecto, JERVELL 1960; MEEKS 1973, 165-208; BETZ 1988, 344ss.

32 A este respecto, cf. más adelante, pp. 544ss.

Naturalmente, debemos constatar aSimismo que al menos algunas funciones y algunos roles fueron ejercidos, en el interior de las comunidades de creyentes en Cristo, no sólo por hombres, sino también por mujeres. Y no se trata aquí de funciones que derivan de la condición social de determinadas mujeres, como el hecho de que algunas fueran, por ejemplo, guías de comunidades domésticas de creyentes en Cristo (como Lidia en Filipos; Priscila -junto con Áquila-; Ninfa en Laodicea, y quizás Cloe en Corinto). Debemos constatar más bien que la equiparación carismática de los sexos se traducía asimismo en una participación femenina en las funciones directivas espirituales dentro de las comunidades de creyentes en Cristo.

3.1.2. Funciones directivas de las mujeres

Apóstol. La única mujer a la que se atribuye de manera explícita el título de «apóstol» en el Nuevo Testamento es]unia (Rom 16,7)[33]. El título la convierte, ciertamente, en una enviada legitimada en virtud de una aparición del Cristo resucitado. Pertenecía, pues, al primer grupo de misioneros y misioneras itinerantes, incluso antes que el mismo Pablo, y era una judía. Puesto que trabajó claramente con un hombre (Andrónico), cabe imaginar también su vida itinerante desde el punto de vista social (cf. también la pareja de esposos Priscila y Áquila).

Colaboradoras en la misión. Pablo cita aPrisca, Evodia y Síntique como «colaboradoras» *(synergos)*[34]. Con este término se refiere a las personas que trabajan junto con él «como encargadas por Dios en la "obra" común de la proclamación de la misión»[35]. En el grupo de las mujeres comprometidas con la predicación misionera hay que incluir también a María (Rom 16,6), Trifena y Trifosa o Pérside (Rom 16,12), por ser designadas también con una terminología *(kopian:* «paciente y duro trabajo») que pertenece al contexto de la misión. Todas estas mujeres han desempeñado un papel directivo en la fundación de comunidades domésticas de creyentes en Cristo, papel que incluía asimismo la tarea de la predicación. A este respecto, cabe suponer que algunas de ellas habían desarrollado actividades misioneras no sólo en sus lugares de origen, sino también en otras ciudades, como sugiere el ejemplo de Priscila (y de su marido Áquila) y como

[33] Sobre la forma femenina de los nombres, cf. de manera exhaustiva BRüüTEN 21978,148-151. FÀBREGA 1984/1985.

[34] Rom 16,3; Flp *4,2s;* de Evodia y Síntique se dice también «que han combatido junto conmigo» [Pablo]. Es evidente que tropezaron, a causa de la comunidad de los creyentes en Cristo, con los adversarios de estos (cf. Flp *1,27s);* al respecto, sólo WEISER 1983, 179.

[35] OLLROGG 1979, 67; cf. 1 Tes 3,2; 1 Cor 3,9; Flp 2,25; Flm 24.

puede deducirse de la lista de saludos de la Carta a los Romanos (Pablo debió de haber conocido antes, en cualquier otro sitio, a las personas que saluda en esta carta)[36]. No es difícil comprender la participación de las mujeres en la misión, cuando se piensa en la importancia de la casa para la difusión de la fe en Cristo y para la formación de las comunidades de creyentes en Cristo.

Diaconisas[37]. El más antiguo testimonio neotestamentario relativo a la función del *diakonos* (diácono/diaconisa) se refiere a una mujer. En Rom *16,ls* recomienda Pablo a la comunidad de Roma a una tal Febe. Había sido *diakonos* (¡nótese la forma masculina!) de la comunidad de creyentes en Cristo de Cencreas (ciudad portuaria situada 7 kilómetros al sudeste de Corinto) y, probablemente, patrona de aquella comunidad. Flp 1,1 sugiere la posibilidad de entender el término *diakonos* como designación de función, que incluía, sin duda, no sólo tareas caritativas, sino también de predicación. De todo modos, no sabemos nada preciso al respecto. Parece ser que el diaconado se convirtió en una especie de función institucionalizada hacia finales del siglo, como se desprende de 1 Tim 3,11 o de la carta de Plinio al emperador Trajano sobre los procesos a los cristianos (a las esclavas se las designa y tortura como *ministrae)*[38]. El diaconado no era en absoluto específico de las mujeres, como muestra, y no precisamente en último lugar, 1 Tim *3,8ss* (los vv. 8-10.12s se dirigen a diáconos hombres).

Viudas. A nuestro modo de ver, no existió nunca en la *Ekklesia* una especie de *ministerio de las viudas* como función específica[39]. Nada deja entender que la oración continua (día y noche) recomendada a las viudas en 1 Tim 5,5 fuera una función comunitaria. 1 Tim *5,3ss* contiene instrucciones sobre el comportamiento que se debe tener respecto a las viudas de la comunidad[40]. Schottroff escribe con razón: «Respecto a 1 Tim 5,3-16 se vuelve a proponer, de continuo, la idea de un "ministerio de las viudas". En realidad, se trata más bien de esto otro: las viudas (y las mujeres que vivían solas) que no lograban sostenerse económicamente por sí solas, no sólo *recibían* una ayuda en el marco de la comunidad, sino que también se les aseguraba un trabajo respetado en el seno de la misma»[41].

Ancíanaslpresbíteras. Es difícil decir con absoluta certeza si las mujeres «ancianas» *(presbyterai)* citadas en 1 Tim 5,2 ejercieron una función directiva en la comunidad. De este versículo deduce Schüssler Fiorenza que «la dirección de la comunidad estaba constituida por presbíteros/presbíteras

36 Cf., al respecto, también DAUTZENTURG 1983, 185.
37 Amplia información al respecto en SCHOTTROFF '1994,222-242.
38 PLINIO EL JOVEN, *Ep.* 10,96,8.
39 CE., al respecto, sólo WEISER 1983, 169 (con bibliografía ulterior).
40 Al respecto, cf. más arriba, p. 537.
41 SCHOTTROFF '1994, 230.

-hombres y mujeres-, por una parte, y por diáconos/diaconisas -hombres y mujeres-, por otra»42. En realidad en 1 Tim 4,14 se habla de *presbyterium* de la comunidad. Ahora bien, la terminología usada en 1 Tim 5,1s desaconseja la idea de que se hable aquí de funciones directivas. A hombres y mujeres «más ancianos» se contraponen hombres y mujeres «más jóvenes». y falta, además, precisamente el término *diakonos.* Tampoco el texto que viene inmediatamente a continuación (sobre las viudas) habla de ninguna función específica comunitaria. En 1 Tim 5,1-16 se habla, pues, en general, del comportamiento que se debe tener con los hombres y mujeres más ancianos y más jóvenes o con las viudas. Sólo en 1 Tim 5,17 se habla de las funciones de los «ancianos», que, en este caso, se indica, como es natural, de manera explícita («presidir»; «trabajar en la predicación y en la enseñanza»)43. Es imposible decir con certeza -más aún, la cosa es más bien discutible- si formaron parte del mismo también mujeres. Estas no pertenecían, ciertamente, al grupo de los «ancianos», al que se atribuye como función propia la predicación y la enseñanza; se opone a ello, en efecto, la prohibición expresa de que las mujeres enseñen (1 Tim 2,12). Dado que, a fin de cuentas, se les recomienda la sumisión (1 Tim 2,11), consideramos que en la *Ekklesia* presupuesta por la Primera carta a Timoteo no ejercían las mujeres ninguna función directiva.

Profetisas. 1 Cor 11,5 presupone la existencia de mujeres «profetisas»; también Ap 2,20-23. Pero aquí se acusa a Jezabel, la profetisa de Tiatira, por inducir a la fornicación y a comer carnes ofrecidas a los ídolos, por lo que se la critica con aspereza. De todos modos, el autor del Apocalipsis no ataca el hecho de que «enseñe», sino el contenido de su enseñanza. Detrás de la falsa enseñanza de la profetisa, fustigada de un modo tan áspero, difícilmente puede haber otra cosa que la simple concesión a los creyentes en Cristo de comer carne con sus vecinos (procedente, por lo general, de animales sacrificados antes según el rito pagano).

Funciones en la asamblea comunitaria. Según 1 Cor 11,5, las mujeres también participaban de manera activa en las asambleas comunitarias como «profetisas» y «orantes». Podemos suponer además que las mujeres participaron asimismo en los discursos en lenguas, en su «traducción» y en la recitación (o canto) de los salmos (1 Cor 14,2.26). Más aún, en Corinto quizás participaran también de manera activa en la «enseñanza» (*didaché*) en la asamblea comunitaria (1 Cor 14,26), como se desprende de las observaciones críticas de Pablo al respecto (1 Cor 14,33-36). Ahora bien, parece ser que esta amplia participación activa de las mujeres en las asam-

42 SCHüSSLER FIORENZA 1988, 149.

43 SCHüSSLER FIORENZA 1989,349, supone, una vez más, que esto va dirigido a un grupo particular «dirigente» compuesto por presbíteros y presbíteras.

bleas comunitarias constituía una peculiaridad de la comunidad de Corinto[44].

* * *

Síntesis

En resumen, cabe suponer -al menos por lo que respecta a las comunidades paulinas- que las mujeres participaron de la mayor parte de los dones carismáticos de las comunidades de creyentes en Cristo, ya en el desartollo de las funciones misioneras, ya en el ejercicio de determinadas competencias en las comunidades locales, ya en la participación activa en las asambleas de la *Ekklesia.* Por lo que se refiere a Corinto, las mujeres participaron activamente en muchas expresiones de la vida de la comunidad incluso en la misma asamblea. Esta indiferencia sexual respecto a la dirección «espiritual» de las comunidades derivaba, con toda claridad, de la equiparación carismática de los hombres y de las mujeres creyentes en Cristo, que encontró su expresión social en el bautismo. El elemento carismático era, por tanto, el igualitari0[45]. La forma comunitaria de la *Ekklesia,* análoga a la de la antigua casa, fue también importante, sin duda, para la participación de las mujeres en las funciones directivas. Dado que la reunión de la *Ekklesia* de los creyentes en Cristo, que pertenecía de por sí al ámbito público, tenía lugar en la casa y se consideraba como comunidad familiar, su misma forma organizativa ofrecía asimismo a las mujeres la posibilidad de participar de manera activa[46]. Lo que decimos está confirmado por la constatación de que la creciente controversia sobre las funciones directivas de las mujeres alcanzó su cima precisamente cuando, en el siglo III d.C., las comunidades de creyentes en Cristo cesaron de reunirse en las casas privadas y escogieron como lugar de encuentro la oficialidad de la *polis (basílica)*[47]. De todos modos, hubo ya, en el período que estamos considerando, irtitaciones y diversidad de opiniones sobre la participación activa de las mujeres en las manifestaciones públicas de la *Ekklesia.* Esto demuestra a las claras que no fue fácil plasmar en la realidad social la paridad de condición carismática de los sexos implícita en el bautismo. Es posible reconocer este proceso ya en las cartas de Pablo. Y parece ser que esto mismo se reforzó -cada vez más con el paso del tiemp()- en cortespondencia con el proceso de transformación del carisma.

3.2. *Límites puestos a la participación de las mujeres en las fimciones y en los roles de la «Ekklesia»*

Ya hemos aludido al hecho de que las mujeres -por lo menos en Corinto- participaron asimismo en funciones directivas de la asamblea comunitaria (oración, profecía, discursos en lenguas y su «traducción», salmos, enseñanza). Ahora bien, Pablo pone dos límites a la práctica intro-

44 Cf., al respecto, 1 Cor 11,16; 14,33b.
45 Cf. SCHÜSSLER F¡ORENZA 1988, 205ss.
46 De modo análogo ROSS KRAEMER 1992, 142.
47 CORLEY 1993, 16.

ducida en Corinto: critica con aspereza el hecho de que las mujeres oren y profeticen con la cabeza descubierta (I Cor 11,5s.13-16) y les ordena que callen en la asamblea comunitaria (I Cor 14,33b-36). En ambos casos argumenta, por un lado, con el ordenamiento puesto por Dios -bien el de la creación, bien el de la Torá-, y con el uso tradicional, por otro[48].

3.2.1. Cubrirse la cabeza durante la oraciónlprofecía

Pablo reacciona de una manera más bien emotiva contra la práctica, instaurada en Corinto, de que las mujeres recen y profeticen *con la cabeza descubierta:* una mujer así es como una mujer rapada o debería cortarse enseguida el pelo. Pero si es una vergüenza para una mujer cortarse el pelo o raparse, entonces que se cubra (I Cor 11,5s). En el fondo de esta argumentación subyace la sumisión de la mujer al hombre, que remonta a la creación (1 Cor 11,8s). En el mismo contexto vincula Pablo la necesidad de que las mujeres se cubran la cabeza durante la oración a (supuestas) condiciones naturales y a convicciones que de ellas derivan, y que remontan asimismo, según Pablo, a la creación (1 Cor 11,13-16):

> «Juzgad por vosotros mismos. ¿Está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta? ¿No os enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el varón la cabellera, mientras es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo. De todos modos, si alguien quiere discutir, no es esa nuestra costumbre ni la de las iglesias de Dios».

No podemos adentrarnos aquí en el problema específico del velo de las mujeres, incluso en las celebraciones cultuales. Ahora bien, no es posible aducir una costumbre general ni para el comportamiento de las mujeres de Corinto ni para la crítica paulina, si bien se esperaba de las mujeres «respetables» el uso de un sombrero en público[49]. Sin embargo, «con independencia del problema de las influencias a las que conduce de nuevo el comportamiento de las mujeres cristianas de Corinto, podemos hacer algunas consideraciones sobre su significado en el interior de la comunidad. El hecho de quitarse el velo de la cabeza debía ser entendido "en un sentido emancipador"»50. En consecuencia, se trata de lo siguiente: al

[48] Así, deduce la necesidad de que las mujeres lleven velo del hecho de que el hombre fue puesto por encima de la mujer (1 Cor 11,3.8s; cf. Gn 2,22s) o del comportamiento que conviene a hombres o a mujeres (I Cor 11,5s.13-16). El silencio de las mujeres en la asamblea comunitaria está motivado, por una parte, por su sumisión según la Torá y, por otra, por el uso tradicional (I Cor 14,34s).

[49] Al respecto, amplia información en THEISSEN 1983, 161ss. Cf. aSImIsmo THOMI'SON 1988, 99-115 Y KÜCHLER 1986.

[50] THEISSFN (1983, 169) en referencia a ARISTÓFANES, *Lys.* 30-532.

modo de ver de Pablo, las mujeres que rezan con la cabeza descubierta se comportan como hombres[51] y desbaratan también, en consecuencia, la jerarquía de los papeles sexuales sociales (I Cor 11,3: «la cabeza de la mujer es el hombre»)52. A esto corresponde el hecho de que los hombres con el pelo largo se comporten, en su opinión, de un modo no masculino. El prototipo de semejante hombre «femenino» es el *malakos (effeminatuS)53.* La corrección paulina del comportamiento corintio parece dictada, además, por el deseo de tener un comportamiento uniforme en todas las comunidades y estar, por tanto, asimismo al servicio del control social[54] (I Cor 11,16). Es posible que también tuviera puesto un ojo en la influencia de la *Ekklesia* hacia el exterior.

3.2.2. Hablar y enseñar en la asamblea comunitaria

La mencionada prohibición de hablar impuesta a las mujeres en 1 Cor 14,33b-36 es objeto de un áspero debate:

> «Como (es costumbre) en todas las iglesias de los santos, las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea. ¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios? O ¿solamente a vosotros ha llegado?».

Se han llevado a cabo muchos intentos encaminados a suprimir este texto de la Primera carta a los Corintios y negar su paternidad a Pabl0[55].

51 Más aún, Pablo asemeja este comportamiento de las mujeres de Corinro al de las lesbianas. Eso es lo que muestra una comparación con LUcrANO. En los *Didlogos de las heteras* (5) se habla de una mujer muy masculina, homosexual, de Lesbos. Esta no sólo da prioridad a la forma masculina de su nombre femenino, Megilla (Megillo por tanro) y considera a una mujer como esposa suya, sino que lleva también el pelo corto y se pone encima una peluca. Así pues, una mujer que lleva el pelo corto no sólo se comporta como un hombre, sino que engendra también la sospecha, en cuanro lesbiana, de asumir el papel del hombre en la sexualidad. Por otra parte, este cambio de papeles también es criticado con severidad por Luciano. El inrercambio de los papeles, esto es, la asunción de un papel femenino por parte de los hombres y de un papel masculino por parte de las mujeres, constituye, a no dudar, el problema fundamenral en el juicio que emite Pablo sobre la homosexualidad (Rom 1,26). Cf. BROOTEN 1987.

52 Así también Ross KRAEMER 1992, 146s.

53 Al respecto, cf. más arriba p. 489.

54 Cf. Ross KRAEMER 1992, 147.

55 Al respecto, sólo CONZELMANN (1969, *289s),* que considera 1 Cor 14,33b-36 como una «interpolación»: «Este pasaje, concluso en sí mismo, no se adapta al contexto: inrerrumpe el tema de la profecía y trastorna el desarrollo lógico de la explicación. Desde el puma de vista del conrenido está en conrradicción con 11 *,2ss,* donde se presupone la presencia activa de las mujeres en la comunidad». Otras hipótesis de

Pero esta tesis es insostenible en el plano de la *crítica textual.* En la tradición del texto se registran, ciertamente, transposiciones de los vv. 34s detrás del v. 40, pero criterios externos e internos impiden considerarlas como originarias[56]. Así pues, en el plano de la crítica textual, no hay motivos para suprimir los vv. 34-35 del cap. 14 de la Primera carta a los Corintios. Al respecto, se podría hacer valer, a lo sumo, consideraciones de *crítica literaria* basadas, sobre todo, en la aparente contradicción entre 1 Cor 14 y 1 Cor 11: aquí se supone la intervención de las mujeres como profetisas y orantes en las asambleas litúrgicas, mientras que allí se les ordena que callen[57]. Pero se han llevado a cabo numerosos intentos encaminados a armonizar las afirmaciones de 1 Cor 11 con las de 1 Cor 14. A nosotros nos parece que el más válido de estos intentos de explicación es el que supone que Pablo habla, en 1 Cor 11 y 1 Cor 14, de roles diferentes de las mujeres en la asamblea. La supuesta contradicción entre 1 Cor 11 y 1 Cor 14 desaparece si se piensa en el hecho de que en la *Ekklesia* de los creyentes en Cristo había (por lo menos) dos experiencias sociales, que también eran juzgadas de manera distinta desde fuera de la comunidad: por una parte, las celebraciones litúrgicas (rezar, profetizar, etc.), y, por otra, las deliberaciones y la enseñanza *(didaché:* 1 Cor 14,6.26). Ambas experiencias son consideradas, potencialmente, públicas (1 Cor 14,23s). De 1 Cor 11,2ss se desprende claramente la participación de las mujeres en las celebraciones litúrgicas. En este contexto, Pablo se limita a criticar el hecho de que las mujeres recen y profeticen con la cabeza descubierta. En 1 Cor 14,34, sin embargo, establece el apóstol una relación entre el «callar» y el «aprender» de las mujeres, que está estrechamente conectado, por otra parte, con el «estar sometidas» o con la indicación de que las mujeres puedan preguntar en casa a sus maridos[58]. Aquí hacemos nuestra la tesis de

interpolación -como la de Dautzenberg, por ejemplo- pretenden suprimir no sólo los vv. 34-35, sino también 33b-38. Tampoco de esto nos vamos a ocupar aquí: DAUTZENBERG 1975,257-274.290-300.

[56] Amplia información al respecto en WIRE 1990, 149-152. Sigue valiendo, ahora como entonces, la constatación de LIETZMANN: «La transposición es fácilmente comprensible, puesto que interrumpe, aparentemente, el contexto de las instrucciones sobre la profecía y la glosolalia, que prosiguen aún en los vv. 37-40. Nunca hubiera venido a la mente de nadie explicar de otro modo este dato de hecho, si el contenido de los versículos no hubiera planteado problemas: aquí una orden absoluta dirigida a las mujeres para que guarden silencio en las asambleas comunitarias, y en el cap. 11,2-16, en cambio, la norma dada a las mujeres para que se pongan el velo cuando rezan o profetizan -en consecuencia, de manera indirecta, un reconocimiento de su derecho a intervenir en público» (51969, 75)-. Por consiguiente, es relativamente fácil decidir cuál fue la composición originaria del texto.

[57] WIRE (1990, 229-232) ha realizado, recientemente, una sucinta descripción y una refutación convincente de las diferentes hipótesis interpoladoras.

[58] Cf. asimismo DAUTZENBERG 1983, 195: «1 Cor 14,35 precisa la prohibición general de 14,34».

que Pablo considera que las mujeres (casadas) no tienen derecho alguno a tomar la palabra en la *enseñanza* o en las deliberaciones de la *Ekklesia,* sino que deben callar e interrogar a sus maridos en casa. Sin embargo, no se refiere aquí a su participación en las celebraciones litúrgicas de la asamblea comunitaria en sí misma; esta participación debe ser presupuesta como algo absolutamente obvio a partir de 1 Cor 11. Esta posición matizada de Pablo está sufragada por las convenciones culturales generales. En efecto, como ya hemos visto, el término *ekklesia* designa ante todo la reunión plenaria de los hombres de la *polis* que gozan del derecho de ciudadanía. Sólo ellos podían hablar y votar en la asamblea. En consecuencia, cuando el apóstol Pablo escribe que «es indecoroso que la mujer hable en la *ekklesia»* (I Cor 14,35) está de acuerdo, sin duda, con las convenciones de su sociedad. Comportarse de un modo distinto hubiera herido el concepto de honor de los hombres o el pudor propio de las mujeres. Lo confirma también su formulación precedente, cuya construcción pasiva recurre claramente, una vez más, a la convención; las mujeres (casadas) deben callar en la *Ekklesia,* porque no les está permitido hablar en ella (I Cor 14,34). Deben preguntar a sus maridos en casa[59]. A esta convención remite un texto de la comedia *Lisístrata* de Aristófanes. En este fragmento la mujer pregunta a su marido sobre las decisiones tomadas:

> «Así pues, durante el primer período de la guerra, nosotras, en nuestra sabiduría, hemos soportado de vosotros los hombres -sin que nos dejarais refunfuñar siquiera- todo lo que hicierais: a pesar de que no nos gustaban en absoluto. Pero os comprendíamos bien: y con frecuencia, aun estando en casa, nos dábamos cuenta de que habíais decidido mal en un asunto importante. Y a pesar de sentir dolor dentro de nosotras, os preguntábamos sonriendo: "¿Qué habéis decidido hoy, en la asamblea, inscribir en la estela respecto a la tregua?". Y él, el hombre decía: "¿Qué tiene que ver contigo? ¿Quieres callarte?"... Después llegábamos a saber por cualquier otra vuestra decisión, peor que la otra, y preguntábamos: "¿Cómo es posible, marido mío, que hayáis llevado este asunto de una manera tan estúpida?". Y él me miraba de mala manera y me decía. que, si no me ocupaba de tejer la trama, la cabeza me dolería mucho tiempo: "La guerra es cosa de los hombres"»[60].

Las mujeres no participan en las decisiones de los hombres; más aún, ni siquiera pueden estar presentes, y preguntan a sus maridos en casa[61]. Sin embargo, también allí se ven reducidas al silencio, remitidas a su papel: el telar. Pablo no amenaza, ciertamente, con el telar, pero requiere, en prin-

59 Sobre el nexo entre «sumisión»-«silencio»-«casa» en la cultura antigua, cf. también DAUTZENBERG 1983, *19Gss.*

60 ARISTÓFANES, *Lys. 505-520.*

61 Cf. también TITO LIVIO 34, 2, 10.

cipio, lo que la comedia de Aristófanes presenta como práctica corriente. A este respecto, puede contar también, para Pablo, el hecho de que las asambleas de los creyentes en Cristo eran públicas, por lo que un comportamiento de las mujeres contrario a las convenciones habría podido impresionar de manera negativa a los posibles visitantes. Este es también, a buen seguro, uno de los motivos por los que insiste en que las asambleas sean «decorosas» y «ordenadas» (I Cor 14,40). Uno de los fenómenos del mundo grecorromano era, por el contrario, como ya hemos visto, la función pública de las mujeres como sacerdotisas o, simplemente, su participación (también activa) en el culto. Y esta participación de las mujeres creyentes en Cristo en las celebraciones «cultuales» de la *Ekklesia* tampoco es criticada por Pablo.

3.2.3. *María y Marta: la escucha en silencio erigida en modelo*

Nos parece que la tendencia restrictiva respecto a la participación activa de las mujeres creyentes en Cristo en la enseñanza de la *Ekklesia* -tendencia que podemos reconocer ya en Pablo- aumentó en la época del cristianismo primitivo urbano después del año 70. Tenemos un ejemplo de ello en el relato lucano de María y Marta, en cuya casa se alojó Jesús con ocasión de su viaje a Jerusalén (Lc 10,38-42). Este texto es una construcción del evangelista destinado a ilustrar la situación de las mujeres creyentes en Cristo durante el período posterior al año 70. Nos parece fundamentalmente correcta la posición de los que consideran que este relato refleja la tensión entre el rol tradicional de las mujeres (servir la mesa: Marta) y su asimilación al rol masculino como «discípula» (María). Esta última se pone a los pies de Jesús y le escucha (Lc 10,39), exactamente como Pablo dice de sí mismo en Hch 22,3: se sentó como discípulo a los pies de Gamaliel. Marta se preocupa, en cambio, de servir la mesa y se lamenta ante Jesús de que su hermana la deja sola en este menester (Le 10,40). De todos modos, el relato no quiere exaltar las «labores domésticas» de Marta contra el papel de María; también Marta es invitada aquí a aprender[62].

Desde hace algún tiempo se viene abriendo camino una interpretación diferente del texto en la exégesis feminista anglosajona. Schüssler Fiorenza ha sido, probablemente, la primera en interpretar el relato en el marco de un conflicto sobre los roles dirigentes en la *Ekklesia*, en analogía con Hch *6,1ss.* En la base del conflicto que se refleja en este relato estaría la cuestión de la función dirigente de

62 Esta exégesis corresponde, entre otros, a SCHüTTRüFF 1980, 122-124: cf. ID., '1994, 227. Las palabras de Jesús, según el cual es María quien ha «elegido la parte buena», establecen una contraposición entre las dos mujeres sólo en la errónea traducción comparativa («la mejor parte») o en su interpretación.

las mujeres en las comunidades domésticas. La investigadora ve a Marta en este papel dirigente, un papel que se intenta desaconsejar precisamente. El relato rebajaría, pues, el papel activo de Marta y exaltaría el papel pasivo de María[63].

Aunque no podemos aceptar la exégesis alternativa propuesta por Schüssler Fiorenza, dado que, a nuestro modo de ver, no se trata aquí en especial de las funciones dirigentes de las mujeres, sino simplemente de su participación en la enseñanza de la *Ekklesia,* consideramos digno de ser señalado el hecho de que la imagen de María no está descrita en absoluto de manera «emancipadora». Su comportamiento sigue estando dentro del marco convencional de la ideología grecorromana sobre el comportamiento de las mujeres en los banquetes privados: María escucha a Jesús *en silencio.* Tampoco se sienta en la mesa junto a Jesús, por lo que no asume de ninguna manera una posición igual a la de Jesús[64]. Eso significa que su papel respecto a Jesús, como aquel que enseña, es puramente receptivo: «escucha su palabra»[65]. También en Hch 16,14ss son presentadas las mujeres (incluida Lidia) como puramente receptivas, mientras que los hombres enseñan o predican. Hasta Lidia, que ha sido bautizada con toda su casa y puede ser considerada, por tanto, como guía de una comunidad doméstica, presta sus servicios de anfitriona, pero no ejerce ninguna función «magisterial» o «dirigente». Por consiguiente, si bien el *Sitz im Leben* del relato de Marta y María debe ser situado, fundamentalmente, en la participación de las mujeres en la enseñanza o en las intervenciones magisteriales de la *Ekklesia,* este continúa en la tendencia restrictiva que aparece ya en 1 Cor 14,33ss. Mientras que Pablo debía inculcar aún, expresamente, el silencio a las mujeres (casadas) en la enseñanza de la *Ekklesia,* parece ser que Lucas estaba obligado a proteger este mismo comportamiento pasivo de las mujeres creyentes en Cristo contra su limitación al rol femenino (doméstico) tradicional. Eso significa que, para Pablo, el problema consistía en la participación activa de las mujeres en la enseñanza de la *Ekklesia,* mientras que, para Lucas, ya se debe fundamentar sobre la autoridad de Jesús su participación *pasiva.* Esta exégesis del texto, sobre el fondo de un creciente interés por confinar a las mujeres, tanto del séquito de Jesús como de las comunidades urbanas de los creyentes en Cristo, a las concepciones tradicionales de los roles, no vale sólo para las perícopas que aquí estamos examinando. Esa misma tendencia aparece también en muchos otros textos de la doble obra lucana, donde las mujeres desempe-

[63] SCHÜSSLER FIORENZA 1987, 1ss. Esta interpretación ha sido aceptada, entre otros, también por CORLEY 1993, 138ss.

[64] CORLEY 1993, 138. Comprende, pues, el relato de María y Marta como un intento de Lucas encaminado a sufragar el papel ejemplar, sumiso, de María.

[65] Compárese con este, por ejemplo, el comportamiento de la mujer siro-fenicia, la cual, a pesar de toda sumisión a la autoridad del obrador de prodigios, «discute» con Jesús.

ñan algún papel; y ha sido ilustrada aún, recientemente y de manera convincente, por Corley[66].

3.2.4. *Prohibición general de enseñar y prescripción global del aprendizaje sumiso*

En 1 Tim 2,9-15 se encuentra un incremento de la ya citada tendencia restrictiva respecto a las mujeres:

> «Así mismo [quiero] que las mujeres, vesridas decorosamente, se adornen con pudor y modestia, no con trenzas ni con oro o perlas o vestidos costosos, sino con buenas obras, como conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. La mujer debe aprender en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre. Que se mantenga en silencio. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida, incurrió en la transgresión. Con todo, se salvará por su maternidad mientras perseveren *[plural]*, con modestia, en la fe, en la caridad y en la santidad»67.

En el texto[68] se habla, de manera global, de normas relativas al justo comportamiento de las mujeres (creyentes en Cristo), y no específicamente de normas relativas a su comportamiento en la asamblea litúrgica. Eso se inscribe -como ha mostrado Schottroff[69]– en una tradición de «reglamentación de las mujeres» *(Frauenreglementierung)*, que conocemos también a través de Tácito y Valerio Máximo[70]. El autor de la Primera carta a Timoteo desarrolla una imagen clara de la subordinación e inferioridad de las mujeres, que fundamenta mediante consideraciones tomadas de la teología de la creación. Ve claramente su salvación histórico-salvífica sólo en la generación de la prole. Aquí nos interesa, sobre todo, la orden de «aprender» en silencio y de manera sumisa, así como la prohibición de

66 CORLEY 1993, *108ss.*

67 Nos basamos aquí -aunque con algunas modificaciones- en la versión de SCHOTTROFF 1994, 104.

68 Gran información al respecto en KÜCHLER 1986. SCHOTTROFF (1994, 116 et passim) señala naturalmente, y de modo convincente, que la interpretación de los textos veterotestamentarios en la tradición judía -una interpretación negativa respecto a las mujeres según la concepción actual- no manifiesta en modo alguno una imagen de la mujer específicamente judía. Dice aún el autor: «[La] propaganda empapada de odio contra la liberación de las mujeres es común a los escritores romanos y griegos y a los escritos religiosos judíos, cristianos y gnósticos}} (ID., 1994, 116). Para el *topos* de la seductora sexualmente seducible remite, por ejemplo, a VALERIO MÁXIMO (IV 5; IX 5.3). Cf. asimismo la bibliografía citada en SCHOTTROFF 1994, 108, nota 20.

69 SCHOTTROFF 1994, *105ss.*

70 A este respecto, SCHOTTROFF 1994, 108: el lector encontrará aquí bibliografía complementaria.

«enseñar». Ambas cosas están destinadas también, a buen seguro, al comportamiento de las mujeres en la comunidad cuando esta se reúne; pero el autor prescribe a las mujeres, de un modo todavía más radical, la conducta que deben llevar en la vida pública y en casa. Todo esto tiene como motivación general el rango subordinado de las mujeres (por debajo de los hombres) y su supuesta capacidad de ser seducidas, aunque también de 1 Tim 5,13 (cf. 2 Tim *3,6s).* A propósito de las viudas jóvenes se dice allí:

> «Y además, estando ociosas/inactivas, aprenden a ir de casa en casa; y no sólo están ociosas, sino que se vuelven también chismosas y curiosas/temerarias, hablando de lo que no conviene».

No se debería atribuir, apresuradamente, al término griego *argai/argos* -traducido aquí ociosas/inactivas- una connotación negativa (<<ocio»; «perezoso» traduce la revisión de la Biblia de Lutero llevada a cabo en 1964). El término correspondiente latino en la versión de la Vulgata *(otiosus)* indica con mayor claridad la práctica (masculina) del ocio *(otium)* libre de deberes, consagrado a la formación literaria o a las discusiones. En 1 Tim 5,13 se trata, por tanto, no de la «pereza» de las viudas jóvenes, como muestran asimismo los otros términos: «chismosas» *(phlyaros)* y cutiosasltemerarias *(periergos).* El término *periergos* significa, además, en su sentido básico, que alguien se oeupa de cosas que no le corresponden. Lo que aquí se critica es, por consiguiente, el hecho de que las viudas jóvenes «al ir de casa en casa» y dedicarse en ellas en cierto modo a la formación/aprendizaje, invaden un campo reservado a los hombres. Lo que hacen es, a los ojos del autor, «chismorreo», esto es, ocuparse de cosas que no corresponden a las mujeres. En esta medida, es evidente que también 1 Tim 2,11 debe ser entendido como una orden general dirigida a las mujeres para que aprendan en «silencio» *(hesychia)* o con una sumisión total[71]· A la limitación del aprender corresponde una prohibición *general* de enseñar, que tampoco se refiere sólo a la asamblea comunitaria, como se desprende claramente asimismo de la proposición siguiente, según la cual está prohibido a las mujeres mandar a los hombres *(authentein)* (I Tim 2,12)72. El problema parece

71 No hay que excluir que 1 Cor 11,3s; 14,33b-36 haya proporcionado e! modelo de 1 Tim 2,11 s. En este caso, con el aprender en silencio y sumisión deberíamos entender precisamente]0 que Pablo recomienda a las mujeres: ca]]ar en público y aprender en casa, y justamente bajo la dirección y e! control de los maridos.

72 Casi un siglo después, TERTULIANO refirió 1 Cor 14,33b-36 y 1 Tim *2,11s* no sólo al hablar y al enseñar por parte de las mujeres, sino también a todas las otras funciones de la Iglesia –como bautizar, distribuir la cena de! Señor y las otras tareas masculinas *(De virginibus velandis* 9)–. Esta prohibición general de enseñar dirigida a las mujeres no es contradicha además por Tit 2,3, donde se presenta a las mujeres ancianas como buenas enseñantes. En efecto, e! tipo de instrucción que se les atribuye aquí es que enseñen a las mujeres jóvenes a ser «amantes de sus maridos y de sus hijos, a ser sensatas, castas, hacendosas. bondadosas, sumisas a sus maridos. para que no sea

ser, por tanto, sobre todo, el hecho de que las mujeres enseñen a los *hombres*[73]. A propósito de 1 Tim *2,11s* escribe Ross Kraemer lo siguiente a modo de resumen: «Las buenas mujeres cristianas mantienen la boca cerrada, ejercen la autoridad sólo sobre sus casas y sobre sus hijos, nunca sobre *los* hombres, y se limitan únicamente a su esfera privada, doméstica»74. Como Schottroff[75], supone como fondo real de estas prescripciones exactamente el comportamiento contrario del que se requiere a las mujeres.

3.2.5. *Refuerzo de la orden de sumisión*

Si en 1 Cor 11,5; 14,33bss y Lc *10,38ss* aparecía una tendencia a la restricción de la participación femenina en las *asambleas* de la comunidad, el texto de 1 Tim *2,9ss,* presentado hace un momento, ha mostrado con claridad que esta tendencia no se limitaba sólo a los roles de las mujeres en la vida pública de la *Ekklesia.* Aparece de modo claro que, todo lo más tarde a finales del siglo 1, el papel de las mujeres creyentes en Cristo fue adaptado de un modo todavía más decidido al ideal tradicional de la mujer. Este impulso a la sumisión de las mujeres se manifiesta en las Cartas pastorales, en la Carta a los Colosenses y en la Carta a los Efesios, aunque también en la Primera carta de Pedro. Y de esto es de lo que vamos a tratar ahora, siquiera sea brevemente. Las así llamadas «tablas domésticas» (en sentido restringido, Col 3,18-4,1 Y Ef 5,22-6,9) piden la sumisión de las mujeres (casadas) a sus maridos. De modo análogo, también 1 Pe *3,1.5s* pide la sumisión de las mujeres a sus maridos. Como modelo específico les señala, junto con otras santas mujeres, a Sara, que llamó a Abraham señor *(kyrios).* El hecho de que esta petición de obediencia sea expresada con el mismo verbo griego *(hypotassesthai)* usado por Pablo para expresar también la sumisión a la autoridad estatal y a la autoridad masculina (cf. sólo Rom 13,1; en referencia a las mujeres: 1 Cor 14,34) demuestra a las claras que se piensa aquí en una *relación de dominio*[76].

injuriada la palabra de Dios» (Tit 2,4s); en pocas palabras: la educación de las mujeres jóvenes para que desempeñen los roles femeninos tradicionales.

[73] De las alusiones neotestamentarias al hecho de que los apóstoles tomaron tras ellos a sus mujeres, concluye CLEMENTE DE ALEJANDRÍA que estas desempeñaban su obra misionera en pabellones femeninos de las casas (en los que, en principio, no podían entrar los hombres extraños a la casa). En consecuencia, no parece considerar problemático e! anuncio de las mujeres a las mujeres *(Strom. 3.6.53).*

[74] Ross KRAEMER 1992, 150s.

[75] SCHOTTROFF 1994, 108ss. MACDONALD supone incluso analogías con los *Hechos de Tecla,* es decir, con e! intento de quitar la autoridad de Pablo a las mujeres que se remiten al apóstol para justificar su función de enseñantes y ministras de! bautismo (J 983, 54-77).

[76] Sobre el verbo «someten>, cf. la amplia información de MÜLLER 1983, 292ss.

Aquí, como es natural, se trata del ordenamiento de la casa, no del de la *polís*. El dominio patriarcal del hombre permanece, fundamentalmente, tal como es, aunque la sumisión de las mujeres se traslada a la relación con Cristo (o con Dios) (Col 3,18: «como conviene en el Señor»; Ef 5,22: «como al Señor»)77. En todo caso, una petición recíproca dirigida a los hombres limita su dominio. Col 3,19 recomienda a los maridos que amen a sus mujeres y no sean ásperos con ellas. De modo semejante, en Ef 5,25-29, donde se aduce, además, el ejemplo de Cristo y el don que hizo de sí mismo como modelo para el comportamiento de los maridos con sus mujeres. También 1 Pe 3,7 ordena a los maridos que traten con consideración a sus mujeres. También en textos paganos se opone a la sumisión de las mujeres una limitación del dominio masculino. Vamos a citar sólo a Plutarco:

> «...esto vale también para las mujeres. Mientras se someten *[hypotattousaí)* a sus maridos, merecen alabanzas. Pero cuando se meten en la cabeza mandar, se comportan de un modo más desconveniente que aquellas que se dejan someter. Sin embargo, el hombre no debe dominar a su mujer como un déspota sobre su propiedad, sino como el alma al cuerpo, creciendo juntos con gran compasión y amor»[78].

El juicio de Wolter sobre las recíprocas peticiones hechas a los hombres y a las mujeres en la «tabla doméstica» de la Carta a los Colosenses vale asimismo para los otros dos textos: «Desde el punto de vista del contenido nada de esto es, como es natural, específicamente cristiano, sino que corresponde al patriarcalismo moderado de la tradición del gobierno de la casa»79. De todos modos, lo que sorprende respecto a la ciencia del gobierno de la casa de un Jenofonte, por ejemplo, es el hecho de que en los textos neotestamentarios citados falta una descripción positiva de los roles de las mujeres, mientras que Jenofonte, entre otros, presenta como complementarios, esto es, como actividades que concurren al bien de la casa, los diferentes ámbitos respectivos de competencia domésticos de los hombres y de las mujeres[80]. En cambio, toda la atención de los textos neotestamentarios se concentra en la actitud o en la posición de fondo, o bien en la sumisión por parte de las mujeres, o bien en el amor por parte de los hombres. Aquí no se habla ya de funciones, ámbitos de competencia, división del trabajo, sentido del comportamiento en el interior y en favor de la casa en su conjunto. A pesar de toda la dependencia de estos textos res-

77 MÜLLER 1983, 313-15.

78 PLUTARCO, *Moralia* 142E. Al respecto, cf. MÜLLER 1983, *297s;* WOLTER 1993, 198-200.

79 WOLTER 1993, 200.

80 Cf. sólo JENOFONTE, *Oik.* 7, *19-35.39s;* cf., al respecto, también FOUCAUIT *1989, 200ss.*

pecto a la antigua tradición del gobierno de la casa, nos parece que tienen ya más bien el carácter de una especie de ética de los «rangos».

Una vez más, debemos distinguir las Cartas pastorales de las «tablas domésticas» y de 1 Pe *3,7ss.* En aquellas encontramos, por lo general, una presentación más bien negativa de la mujer, que no puede ser entendida ya simplemente como expresión del patriarcalismo que caracteriza la cultura. En Tit 2,2-8 se amonesta, en primer lugar, a los hombres ancianos, a continuación a las mujeres ancianas, a las mujeres jóvenes y, por último, a los hombres jóvenes. Mientras que las amonestaciones dirigidas a los hombres contienen, por lo general, términos que indican virtudes positivas, a propósito de las mujeres encontramos en su mayoría términos que indican vicios (no calumniadoras ni esclavas de mucho vino), así como instrucciones para el buen gobierno de la casa o la sumisión. Con las mujeres se relaciona aquí, por tanto, la calumnia y la embriaguez. Los textos ya citados de 1 Tim *2,9ss* y *5,5ss* (viudas) hablan, además, de búsqueda del lujo, capacidad de seducción sexual, vida licenciosa, chismorreo, ocuparse de cosas que no corresponden a las mujeres (la formación/aprendizaje, por ejemplo), dejarse embaucar por falsos maestros en relación con el peligro sexual (2 Tim 3,6).

3.2.6. ¿Cómo se llegó a este desarrollo cada vez más restrictivo?

Parece ser que en las comunidades paulinas -en especial la comunidad de Corinto- se produjo, a causa de los carismas, una clara tendencia hacia una equiparación más evidente de los roles de las mujeres y de los hombres respecto a las diferentes funciones de la *Ekklesia.* Pero ya el mismo Pablo representa la tendencia contraria, inclinada a una limitación de la participación femenina en la vida pública de la comunidad de los creyentes en Cristo. Esta puede ser entendida como adecuación de las experiencias carismáticas, en el curso de su <<normalización» o institucionalización, a las estructuras de la sociedad mayoritaria. Esto mismo debería haber determinado también el desarrollo pospaulina. Por otra parte, también la acción de la *Ekklesia* hacia el exterior pudo haber motivado el impulso a la adecuación en el interior. El *Octavio* de Minucia Félix (siglo III) nos permite aún hacernos por lo menos una idea de cuáles fueron las acusaciones dirigidas a las comunidades de los creyentes en Cristo a causa de sus asambleas comunitarias. Así describe a los creyentes en Cristo:

> «*[Proceden estos}* de la hez de la plebe más tosca; *[entre ellos hay}* mujeres ignorantes y crédulas, que se pueden conquistar fácilmente a causa de ia debilidad de su sexo. *[Esta}* banda de conjurados... se reúne en asambleas nocturnas y participa en solemnes ayunos y en banquetes salvajes, no a través de una ceremonia sagrada, sino a través de un crimen inex-

piable»81. «Se propaga, pues, también entre ellos como una confusa sed de lujuria y se llaman todos hermanos y hermanas, a fin de que bajo la tutela del sagrado nombre se reduzca a incesto lo que es estupro.»"2 «En el día solemne confluyen en la orgía personas de toda edad y de ambos sexos con hijos, hermanas, madres. Allá, tras haber comido y bebido mucho, cuando los convidados empiezan a tener caliente la cabeza y cuando los sentidos están ya excitados por el vino y por el incestuoso deseo... ocultos por las tinieblas rompen todo freno al impetuoso deseo, confiándose al azar, y si bien no todos se vuelven culpables, todos son, sin embargo, igualmente cómplices del hecho, puesto que con la condescendencia de todos se llega a lo que sólo una parte de ellos puede gozar.»83

El comportamiento de las mujeres en los textos neotestamentarios, que sigue la tradicional asignación patriarcal de los roles, es entendido como una especie de propaganda positiva para la comunidad de los creyentes en Cristo (I Pe *3,ls)* o como causa de posibles actitudes negativas respecto a ella (Tit 2,5). En cualquier caso, es digno de señalar el hecho de que Pablo no se haya opuesto a la participación de las mujeres en el anuncio misionero o en las celebraciones cultuales. En esto concuerda, como es natural, con las convenciones de la cultura grecorromana. Sólo pide que las mujeres se pongan el velo y también esto ha de ser considerado en concordancia con los «usos tradicionales» o con el sentimiento del pudor y el rol que les asigna la naturaleza. De modo análogo, la orden de que las mujeres callen en la asamblea comunitaria corresponde también a las convenciones de la cultura judía y grecorromana. En esta medida, se podría suponer, precisamente en el caso de Pablo, que el apóstol estuviera interesado en un comportamiento congruo, desde el punto de vista cultural, en vistas a la irradiación hacia el exterior de las comunidades creyentes en Cristo.

En este contexto se señala a menudo que el creciente deseo de reconocimiento de las comunidades de los creyentes en Cristo por paJte de la sociedad mayoritaria romana condujo a minimizar la desviación política y cultural de los grupos creyentes en Cristo[84]. Esta explicación podría valer también para las limitaciones particulares planteadas por Pablo a las mujeres. En todo caso, debería valer para la participación de las mujeres en los debates de la *Ekklesia,* dado que esto podía ser considerado, a buen seguro, como divergente desde el punto de vista cultural. También vale, probablemente, para la cuestión del velo, aunque no podemos demostrar en este punto la existencia de un uso general. Ambos motivos -impulso de adaptación e interés por el reconocimiento- pueden ser aducidos también en

81 MINUCIa FÉLIX, *Octavio* 8, 4.
82 MINUCIa FÉLIX, *Octavio* 9,2.
B3 MINUCIa FÉLIX, *Octavio* 9, 6.
84 Rass KRAEMER 1992, 191.

el caso de Lucas. En efecto, su imagen tradicional de la mujer podría deberse precisamente a este impulso de adaptación, bien objetivo o bien subjetivo. También es posible aducir estos dos motivos para el impulso a la sumisión de las mujeres, como puede reconocerse tanto en las Cartas a los Colosenses y a los Efesios como en la Primera carta de Pedro. Ahora bien, estos dos motivos no bastan ya, a nuestro modo de ver, para explicar la posición de las Cartas pastorales. Por eso, lo que ha expuesto Schottroff nos parece que va demasiado lejos[85]. Sobre la base de su reconstrucción, los autores de estas cartas se encuentran inmersos en una tradición extremadamente conservadora, misógina en parte, como la representada por Tácito y Valerio Máximo, entre otros, aunque también por Juvenal, para el mundo pagano. Aquí se endosan a las mujeres todas las posibles cualidades negativas, que van desde la prodigalidad a la embriaguez, desde la búsqueda desenfrenada del lujo a la seducción y a la capacidad de ser seducida desde el punto de vista sexual hasta la sed de dominio sobre los hombres. Por otro lado, frente a semejantes sospechas se reacciona con un control extremadamente severo de las mujeres, control que ha encontrado su expresión teórica en la demanda de una sumisión general a los hombres en la parénesis dirigida a las mujeres de las cartas citadas más arriba. A este respecto, debemos suponer, entre otras cosas, como fondo real, una creciente autonomía de las mujeres que iba a la par, en el plano de la sociedad en general, con sus condiciones económicas y, en el plano de la *Ekklesia* en particular, con las experiencias carismáticas de la igualdad en el origen de las comunidades creyentes en Cristo.

[85] SCHOTTROFF 1994, 104ss.

Contenido

SEGUNDA PARTE

HISTORIA SOCIAL DEL JUDAÍSMO EN LA TIERRA DE ISRAEL Y LOS SEGUIDORES DE JESÚS

TERCERA PARTE

HISTORIA SOCIAL DE LAS COMUNIDADES CRISTIANAS EN LAS CIUDADES DEL IMPERIO ROMANO

CUARTA PARTE

ROLES Y CONDICIÓN SOCIAL DE LAS MUJERES EN EL MUNDO MEDITERRÁNEO Y EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO